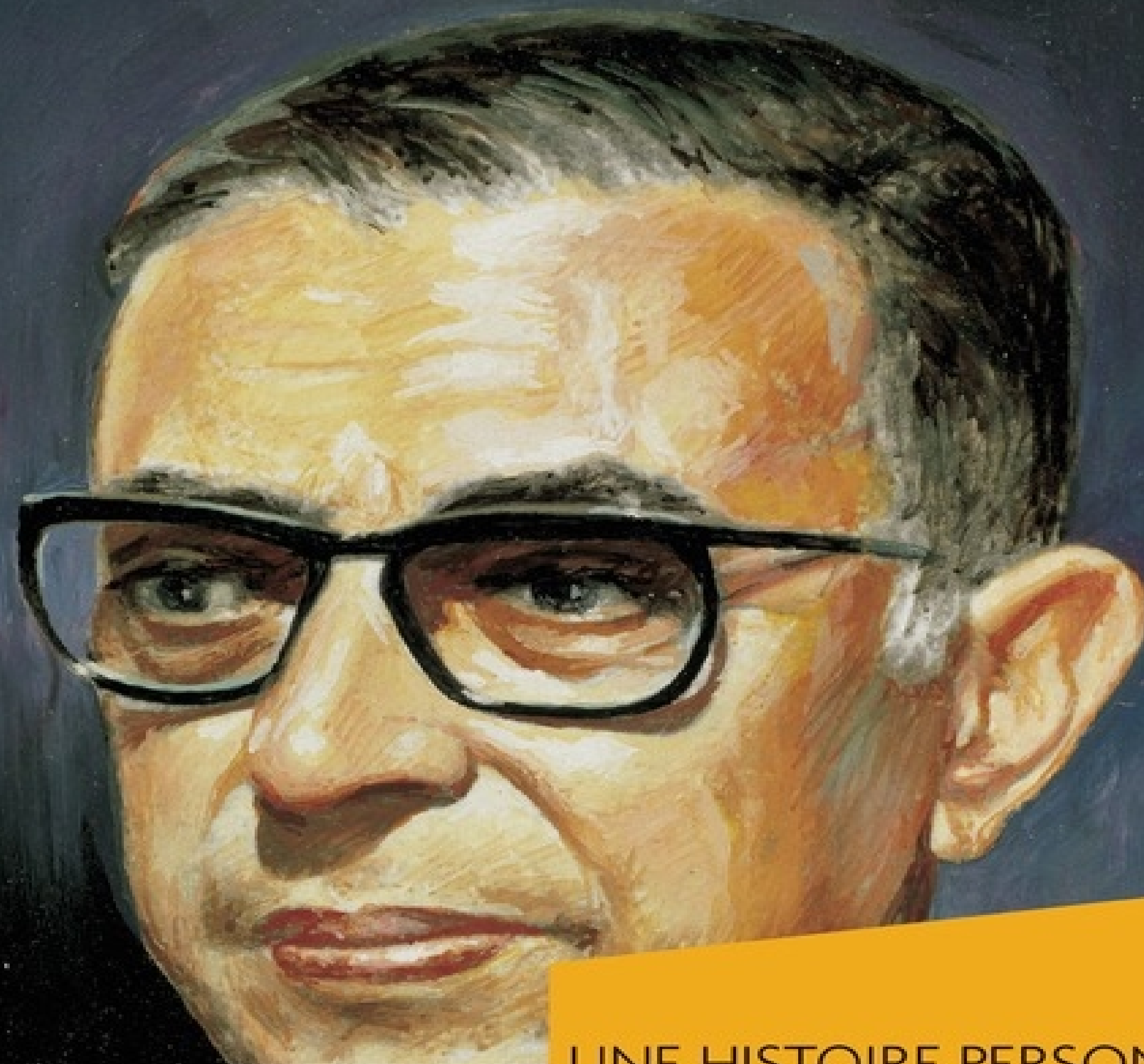


UNE HISTOIRE PERSONNELLE
DE LA PHILOSOPHIE

PIERRE GUENANCIA

LA VOIE DE LA CONSCIENCE

HUSSERL, SARTRE, MERLEAU-PONTY, RICŒUR

puf

Une histoire personnelle
de la philosophie
est placée sous la direction scientifique
de Michaël Foessel

Pierre Guenancia

Une histoire personnelle de la philosophie

La voie de la conscience

Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur



ISBN numérique : 978-2-13-080280-8

Dépôt légal – 1re édition : 2018, janvier

170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Pour Héloïse, Marc et Hélène

Introduction générale

Ce petit livre s'intitule *La voie de la conscience*. Voie, et non pas voix : mon intention était de parcourir à grands pas le chemin dans lequel quelques-uns des plus grands philosophes contemporains se sont engagés de la fin du XIXe siècle jusqu'aujourd'hui chez les disciples se réclamant de ce courant qui n'est ni une école ni une doctrine, mais un mouvement de pensée orienté d'abord vers les problèmes fondamentaux de la connaissance, puis et de plus en plus vers les questions portant sur la nature de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Plus d'un siècle donc au cours duquel se sont succédé des grandes figures philosophiques comme celles de Husserl, de Sartre, de Merleau-Ponty et de Ricœur. Il y a eu bien sûr d'autres penseurs d'aussi grande importance que ceux dont je vais parler, mais j'ai préféré me limiter à ces quatre grandes pensées afin de pouvoir donner de chacune d'elles une présentation aussi complète que possible dans le cadre d'un livre d'introduction. À cette raison de forme s'ajoute le fait que ces philosophes ont, chacun à sa façon mais plus que ceux dont je ne parlerai pas, voire contre eux, suivi une voie philosophique qu'il m'a semblé possible de définir comme étant la voie de la conscience.

Pourquoi la conscience ? Ce terme qui signifie simplement savoir ou connaître va devenir dans la philosophie contemporaine l'objet et même le centre de recherches bien plus approfondies qu'auparavant. Ce mot ancien va prendre une signification nouvelle dans le cadre de la phénoménologie qui, parallèlement à la philosophie bergsonienne, a cherché à remonter aux sources du savoir dans la conscience. Ce renouveau de la philosophie a pris les allures d'une contre-offensive lancée contre l'objectivisme et le scientisme des philosophes du XIXe siècle qui ont voulu sortir de la philosophie pour fonder de « vraies » sciences. Science de la société ou

sociologie de Comte à Durkheim, science de l'esprit avec la psychologie de Taine, de Ribot, science de l'histoire et de l'économie avec le marxisme par exemple qui cherche à découvrir les lois de l'histoire, les lois de l'économie. Il n'est question que de lois et de sciences dans ces grandes pensées du XIXe siècle qui ouvrent de nouveaux domaines de connaissance.

Ce qui caractérise tous ces penseurs, toutes différences évidemment respectées, c'est une volonté de comprendre l'homme ou de connaître l'homme sans passer par le biais de la conscience, comme si c'était seulement un objet bien plus complexe qu'une chose purement matérielle, mais de le connaître de la même manière que la physique et la biologie étudient leurs objets, en rejetant les prétendues évidences de la conscience qui, pour eux comme pour Spinoza avant eux, ne sont que des illusions que l'homme se fait sur lui-même et sur ses actions. Pas plus qu'on ne construit une physique à partir des données sensibles, on ne peut édifier une sociologie ou une psychologie scientifiques sur des faits de conscience, surtout si on les considère comme des épiphénomènes.

C'est ce défi que va relever, d'une façon bien différente de celle de Bergson mais tout aussi radicalement que lui, le fondateur de la phénoménologie en prenant appui, comme l'a fait Bergson dans son grand *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sur des disciplines scientifiques, en recourant à une méthode rigoureuse d'analyse des actes de conscience impliqués dans la connaissance des objets idéaux comme ceux de la logique et des mathématiques. Il ne s'agit donc nullement d'opposer la conscience à la science ou de faire une philosophie de la conscience et non une philosophie du concept, selon le dilemme de Jean Cavaillès. Il ne s'agit pas de restreindre l'ambition scientifique mais au contraire de la radicaliser, car c'est seulement en allant à la racine de la connaissance objective que l'on peut comprendre l'opération de constitution de ce qui est par la conscience et pour une conscience en général.

Il ne s'agit donc pas du tout d'enfermer le réel dans la conscience, mais de voir comment la même conscience est à l'œuvre dans les différentes manifestations de ce qui est tenu à bon droit pour réel et extérieur à la conscience, mais non indépendant d'elle. Ce n'est pas la réalité du monde extérieur mais seulement le déterminisme causal que la phénoménologie récuse, ou tient à distance comme une simple opinion demandant examen.

Première partie

Edmund Husserl

Husserl sur la voie de la phénoménologie

Le terme de phénoménologie n'est pas nouveau. Husserl le reprend à son compte mais il ne l'a pas inventé. Hegel a écrit un livre magnifique, *Phénoménologie de l'Esprit*, au début du XIXe siècle. Le terme de phénoménologie est souvent utilisé, notamment dans les sciences expérimentales, psychologiques surtout, mais Husserl va lui donner un sens qui n'est pas du tout, évidemment, celui de Hegel, ni même celui qu'il a par exemple chez son maître Brentano dont il se sent si proche, surtout au début de sa carrière philosophique.

Par phénoménologie, il faut d'abord et simplement entendre la science ou l'étude des phénomènes. De quels phénomènes ? De tous les phénomènes, en tant qu'ils sont seulement des phénomènes. L'objet de la phénoménologie, le phénomène, n'est pas un objet particulier. On ne s'intéresse pas plus aux phénomènes étudiés par la science qu'aux phénomènes étudiés par l'histoire ; non, on s'intéresse aux phénomènes, c'est-à-dire à la réalité en tant qu'elle se manifeste à quelqu'un, à la manière spécifique qu'elle a de se donner dans la perception, dans le souvenir, dans l'imagination ou dans la pensée pure et abstraite. Il n'est de phénomène que pour une conscience ; la conscience aux yeux de Husserl n'est pas une boîte dans laquelle les images des choses viennent s'assembler, ce qui est un petit peu le cas, en caricaturant, de Hume et de l'associationnisme en général ; la conscience, c'est d'abord et même uniquement le fait de l'intentionnalité, terme ancien lui aussi placé au premier plan de la réflexion philosophique.

Et ce qui intéresse Husserl dès le début de son travail, c'est la question du sens ; sens et conscience sont inséparables. La conscience, pour Husserl, a toujours affaire à quelque chose qui a du sens. Elle ne peut jamais avoir affaire à quelque chose qui est complètement privé de sens, c'est-à-dire qui serait comme un mur devant lequel nous butons, sans pouvoir savoir de quoi il s'agit.

Il faut dire que Husserl n'est pas un philosophe de formation. Husserl est mathématicien de formation, un brillant mathématicien : il a été l'assistant de Weierstrass, l'un des plus grands mathématiciens du XIXe siècle, et à ce titre il a commencé par étudier notamment la théorie des nombres et des multiplicités mais s'est assez vite tourné, sous l'influence d'un autre de ses maîtres, le grand psychologue et philosophe autrichien Franz Brentano, vers les questions « psychologiques » au sens très large du terme, c'est-à-dire non pas vers des recherches en théorie des nombres mais vers l'étude de la façon dont la conscience comprend les nombres, sur les opérations ou les actes de la conscience, sur le côté subjectif de la pratique mathématique. C'est pour cela que le premier travail de Husserl est encore, en un sens, un travail qui n'est pas loin de sa formation en mathématiques, c'est la philosophie de l'arithmétique ; il s'agit non pas de produire de nouveaux théorèmes en arithmétique, comme un mathématicien de profession, mais de voir et de décrire les grandes structures des actes objectivants de la conscience sur des « objets » tels que le nombre, la fonction, la relation. Mais très vite, Husserl s'est retrouvé sur une voie que, cette fois, il ne lâchera plus, la voie de la phénoménologie proprement dite.

Intégrer les sciences à la philosophie

Le premier grand travail de Husserl s'intitule *Recherches logiques* (1900). Cela peut paraître un peu étrange quand on parle de phénoménologie. Qu'est-ce que la phénoménologie a à faire avec la logique ? Mais il faut toujours se rappeler que la phénoménologie ne sélectionne pas, ne privilégie pas un type de phénomènes en raison de sa « scientificité ». La phénoménologie cherche à montrer dans toute étude objective, dans toute science, ce qu'il y a de véritablement pensé par celui qui le fait. Il y a une sorte de volonté de réappropriation des objets scientifiques par la conscience ; c'est-à-dire qu'il s'agit de voir et de décrire les diverses façons

dont la conscience comprend des objets les plus rigoureux, les plus exacts qu'étudient par exemple le logicien ou le mathématicien.

Autrement dit, le logicien ou le mathématicien n'ont pas le monopole de la signification de ce qu'ils font, mais le lecteur philosophe, lui, doit chercher dans ce que font les logiciens ou dans ce que font par exemple les théoriciens du langage, de la grammaire, le sens de ces opérations. C'est donc d'abord un projet de fondation de la rationalité en général et de ce point de vue, Husserl reprend à son compte la tâche la plus ancienne de la philosophie malgré sa défiance envers les « systèmes » philosophiques. La phénoménologie, c'est peut-être d'abord la volonté, l'ambition de réappropriation du sens des choses les plus compliquées, les plus exactes, les plus scientifiques, mais de leur sens idéal plus que de leur signification historique. Une science qui consisterait seulement à manipuler selon des règles arbitraires des symboles vides de sens ne serait qu'une science instrumentale et sans valeur philosophique. Le but de Husserl, c'est d'intégrer les sciences à la philosophie et de montrer, à la manière du Descartes du tout début, celui des *Regulæ*, quelle est la signification pour l'homme, pour la conscience ou l'esprit, de la science que pourtant l'homme aussi constitue. Donc, dès le début, on est aux antipodes de l'objectivisme.

Husserl refuse de suivre la voie de la science considérée comme la vérité divine, mais cherche à relier cette vérité à la conscience de celui qui lit des énoncés, qui fait des opérations et qui cherche donc à savoir ce qu'il fait. D'une certaine manière, ce peut être la définition la plus sobre de la phénoménologie, décrire les actes objectivants de la conscience qui calcule, raisonne, juge. Par exemple : lorsqu'on parle, on exprime sa pensée par la voix. Une des plus belles recherches logiques porte sur « expression et signification » : quand on parle, quand on assemble des mots, quand on cherche à dire quelque chose, on s'exprime et la plupart du temps cette expression est aussi une signification, mais pas toujours. Que signifient une exclamation, un cri, une grimace ? Ce qui donne le sens, c'est ce que Husserl appelle l'intention de signification ou le vouloir dire. Il faut pour ainsi parler réveiller le sens qui dort dans des énoncés tout faits, dans les phrases débitées machinalement, et saisir le moment où cette matière sonore s'anime, devient vivante, où la conscience reconnaît sa prestation de sens, propriété que Husserl ne cessera jamais de placer au cœur de la conscience.

Autrement dit, pour lui, la conscience n'est pas une boîte dans laquelle s'assemblent des éléments tout faits, mais un mouvement vers la chose à

comprendre ; c'est l'attention que nous portons ou que nous prêtons à ce que nous voulons dire, du moins quand la pensée ne se laisse pas guider par un assemblage inerte de mots mais veut au contraire se rendre claire à elle-même. C'est cela qui, pour Husserl, est le fait caractéristique de la conscience, l'intention de signification ; ce n'est pas tant la signification déjà posée que le vouloir dire. Je veux dire quelque chose et tant que je ne l'aurai pas dit, je ne serai pas en accord avec moi-même, je ne serai pas satisfait scientifiquement. Voilà pourquoi il y a toujours un mouvement qui va d'une chose à une autre dans la phénoménologie de Husserl :

– il y a l'intention de signification et celle-ci a pour origine la conscience ; c'est une conscience qui veut et prend position, une conscience qui vise, pour reprendre un terme très souvent utilisé par Husserl ;

– et, à l'autre pôle, l'objet visé et le mouvement atteint son terme quand cette intention rencontre l'objet qui correspond à son attente. C'est ce que Husserl appelle le « remplissement de sens ». Tout se passe comme si, quand je trouve une signification adéquate, le sens que je cherchais à dire remplit l'expression, l'anime, et c'est quand on parvient à cette sorte de plénitude de signification, et seulement alors, qu'il y a évidence, forme la plus haute et la plus pure de la vérité.

Cette recherche inlassable de l'évidence comme acquisition indépassable et inaliénable constitue le moment cartésien de la phénoménologie husserlienne, même si à l'époque de ses premières grandes recherches il est peu probable que Husserl se soit penché de très près sur les écrits de Descartes. Il y a ceci de semblable chez les deux penseurs que, pour eux, l'acte de comprendre s'achève dans la saisie indubitable d'une évidence, que comprendre vraiment, c'est voir, ou apercevoir, par les yeux de l'esprit une idée ou une relation entre idées.

Comprendre, c'est faire sien quelque chose et donc, quand je comprends une expression, une phrase, quand je comprends une relation logique dans une proposition que je décompose, quand je comprends un énoncé mathématique simple, la marque de cette compréhension est l'évidence : l'idée est devenue mienne, elle n'est plus quelque chose d'étranger à ma conscience. Être conscient de la présence d'un objet est une chose, c'est savoir qu'il y a quelque chose devant soi, mais porter le regard de l'esprit sur un objet de pensée, c'en est une autre, et revient à dire qu'on a rendu sienne cette réalité qui s'est d'abord présentée comme étrangère à nous.

Conscience et intention de signification

Je ne peux pas m'étendre sur l'ensemble des *Recherches logiques*. C'est un ouvrage considérable, qui comprend six recherches logiques toutes plus intéressantes et techniques les unes que les autres. Le Husserl de cette période écrit d'une façon très mesurée, très exacte, très scientifique en un sens ; son idéal est de faire de la philosophie « une science rigoureuse », selon le titre de son célèbre article, et si on est habitué à la philosophie nietzschéenne, à la philosophie hégélienne, sans parler de l'idéalisme allemand ou même d'ailleurs, à la même époque, à la philosophie bergsonienne, on peut être très déçu quand on lit Husserl parce qu'il nous parle de choses extrêmement techniques avec sobriété. Il ne cherche pas à construire ou échafauder une philosophie de plus… Husserl n'est pas un philosophe au sens où Platon, Aristote et même Descartes le sont éminemment. Il a même, du moins dans ce premier temps, une certaine méfiance envers la philosophie, et notamment la métaphysique, qu'il aurait tendance à voir, selon l'expression de Kant, comme un champ de bataille.

Le but de Husserl est d'abord de décrire les choses afin de s'assurer qu'on les a bien comprises ; et c'est pour cela qu'il n'a pas de thèse philosophique à défendre, mais il a mieux que cela : une méthode d'analyse, et cette méthode d'analyse fait apparaître la conscience comme ce qui permet à l'homme – encore que ce ne soit pas un terme que Husserl utilise beaucoup – de se rendre compte de ce que les autres hommes font. Donc, en un sens, la conscience constitue une façon de mettre en commun le savoir, de se l'approprier, de l'échanger. Quoique toujours singulière (une conscience collective est une absurdité), la conscience est toujours en relation avec toutes les autres consciences. Nous y reviendrons.

Chez Husserl, il n'y a pas de philosophe roi, il n'y a pas quelqu'un qui dicte aux autres ce qu'ils doivent penser ou savoir ; en un sens, Husserl met chacun devant sa responsabilité de devoir comprendre par lui-même les objets, même les objets les plus difficiles – ils le sont toujours au début – mais de les comprendre de telle manière que rien ne demeure obscur, ou du moins de délimiter ce qui est obscur.

C'est pour cela que le terme de phénomène, même s'il n'est pas beaucoup employé dans ces premiers travaux de Husserl, est un assez bon guide ; il correspond tout à fait à ce qui est effectivement donné à la conscience. « Phénomène » signifie : ce qui apparaît. La conscience doit se régler sur ce

qui apparaît, voilà toute la méthode husserlienne… D'aucuns diront qu'on n'a pas attendu Husserl pour savoir que la bonne méthode est de décrire ce qui apparaît tel qu'il apparaît et non pas d'anticiper sur le phénomène. Certes, mais la méthode, pour Husserl comme pour Descartes, est aussi difficile à suivre que facile à dicter.

Il existe un mot d'ordre husserlien très connu : « retour aux choses mêmes ». On a compris le projet husserlien quand on a identifié ce mot d'ordre, l'injonction d'un « retour aux choses mêmes » à cette autre formule directive : droit aux phénomènes ! Car les choses, pour Husserl, les choses mêmes, sont des phénomènes, qui sont, réciproquement, les choses telles qu'elles nous sont données. Et en tout cas, pendant un long moment, Husserl aurait trouvé absurde de considérer que le phénomène n'est *que* la face apparente d'une chose qui, elle, dans son intégralité ou son identité métaphysique, nous est nécessairement cachée. Il n'y a pas de choses en soi pour Husserl ; ce serait une absurdité. Toute chose est une chose pour la conscience. C'est une loi a priori pour Husserl, cette relation, mieux cette corrélation, entre la conscience et son objet, entre ce qu'il appelle le *noème* (le côté chose de la signification, si l'on veut) et la *noèse* (le côté intention de la signification). Toute intention a un corrélat noématique, sinon, ce n'est qu'une visée à vide d'un objet.

C'est en ce sens que la conscience acquiert dans les *Recherches logiques* le rôle, la fonction d'un centre. La conscience est comme le centre du système planétaire de la connaissance, c'est-à-dire que c'est autour de la conscience que tournent tous les objets de la connaissance. Et donc l'idée que des objets de la connaissance échapperaient de droit à la conscience est une contradiction, car il n'y a de choses que pour une conscience, c'est pourquoi des choses en soi et qui resteraient en soi ne pourraient, même pas à titre de supposition, être désignées comme telles. Une conscience peut être obscure ou au contraire claire, il y a des degrés dans l'évidence bien sûr, mais c'est toujours à un objet intentionnel qu'une conscience a affaire, c'est ce fait que souligne la corrélation noético-noématique.

Parvenus à ce point, on pourrait, face à cette évidence, s'exclamer : il va de soi que la conscience est source de tout sens, que sans elle il n'y aurait rien puisqu'il n'y aurait personne pour constater ce qui serait ; et nous demander : y a-t-il même des philosophes qui ont nié une chose aussi triviale ? Nié, non, mais limité son importance ou ses fonctions, ô combien ! Un spinoziste dirait que la pensée n'est pas un attribut de l'âme,

mais de Dieu ou de la substance. Un leibnizien ne verrait dans la conscience qu'une partie du psychisme, ou de l'âme. Quand on parle d'esprit, on signifie quelque chose qui a ses lois propres et son identité propre et par conséquent, rien ne dit que chacun d'entre nous, parce qu'il a un esprit, sait ce qu'est l'esprit ou ce qu'il peut par lui-même, objectivement. Car certains psychologues (Taine, par exemple), certains sociologues (Durkheim éminemment) tiennent l'esprit pour une nature objective ; il y a des lois de l'esprit que le psychologue ou le logicien étudient sans passer par la conscience, de même qu'il y a des lois qui gouvernent les échanges de biens, de paroles, de prestations sociales et culturelles, que la conscience de chacun ignore alors qu'elle est « agie » par ces lois. Plus tard, Lévi-Strauss opposera à la philosophie de la conscience de Sartre l'existence de structures dans la pensée et dans la vie sociale des hommes dont les représentations comme les conduites sont très largement dépendantes de structures inconscientes, ou d'une raison que la raison ignore…

La thèse de la conscience épiphénomène, ou effet de structures, ou simple apparence subjective, est donc bien plus partagée et bien plus triviale que celle de Husserl d'une conscience seule donatrice de sens. Husserl a pris courageusement le contre-pied de la *doxa* « scientifique » mais il l'a fait scientifiquement, et non en recourant à l'intuition ou au for intérieur. Il reprend donc à sa manière et nullement en le « répétant » le motif cartésien du *cogito*, l'idée que le *cogito*, le je pense, est la réalité qui permet de juger de toute autre réalité, la réalité à laquelle sont indexées toutes les autres réalités : « La conscience est de part en part conscience, source de toute raison et de toute déraison, de tout droit et de toute illégalité, de toute réalité et de toute fiction… » (*Idées directrices*…, I, § 86).

Le concept de vécu intentionnel

Ce qui caractérise les *Recherches logiques*, c'est la variété des thèmes qui y sont abordés, mais aussi et continûment la critique du psychologisme, c'est-à-dire de la réduction des lois logiques et des essences à des dispositions psychologiques, à la nature de l'esprit humain, ainsi que la critique de l'associationnisme, c'est-à-dire de la théorie de Locke et de Hume, entre autres, selon laquelle l'esprit humain est fait d'un ensemble

d'impressions singulières, distinctes qui finissent par former l'idée de l'existence continue d'une même chose. Voilà ce qu'étudie et critique inlassablement Husserl dans ses *Recherches logiques*. On ne peut pas s'attarder sur ces ouvrages extrêmement techniques qu'il faut lire de près, de façon extrêmement patiente et modeste, mais on peut au moins dire qu'une des grandes inventions conceptuelles de Husserl est l'idée – le thème ou le concept, comme on voudra le dire – de « vécu intentionnel ». Cette expression un peu étrange, que Husserl emploie et qu'il étudie à fond dans la *Cinquième Recherche logique*, dit l'essentiel de la phénoménologie husserlienne.

Un vécu intentionnel est un acte de la conscience qui se distingue d'un autre par son objet. Husserl distingue les vécus intentionnels qui sont des actes, toujours, quelle que soit leur nature, de la matière intentionnelle. Je touche cette table. Dans le simple fait de la toucher, il y a une articulation de deux niveaux totalement différents. Il y a la table touchée, en un sens la matière de la table, l'effet que cette table fait sur mes mains quand je la touche, et il y a aussi, mélangée avec la matière de mon impression, l'objet intentionnel « table », c'est-à-dire ce à quoi la conscience se rapporte, ce qu'elle vise, le noème table, bien différent de la table physique qui se trouve à cet endroit. La table dans l'espace est une chose transcendante, le vécu intentionnel est au contraire immanent à la conscience. Ce qu'il y a « dans » la conscience (mieux vaudrait dire : ce qu'elle vise), Husserl le nomme un vécu intentionnel, et c'est de cela et de rien d'autre que s'occupe le phénoménologue, c'est cela l'objet propre de la phénoménologie. Mais il faut encore distinguer entre les vécus :

> Seuls les vécus de conscience peuvent être donateurs de sens. Car ce ne sont pas tous les vécus qui ont cette capacité. Les vécus de la passivité originelle, les associations à l'œuvre, les vécus de conscience dans lesquels se déroulent la conscience originaire du temps, la constitution de la temporalité immanente, etc., sont incapables d'être donateurs de sens. (*Logique formelle et transcendantale*, « Considérations préliminaires », § 4, p. 36-37)

Et en un sens, pour Husserl, la grande différence n'est pas la différence de l'esprit et du corps, ce n'est pas non plus la différence entre la durée et l'espace comme chez Bergson, la grande différence passe entre ce qui est intentionnellement saisi par la conscience et ce qui est d'une certaine manière irréductible à la conscience, non seulement la chose transcendante, extérieure à la conscience, mais aussi les synthèses passives, les associations, le flux temporel, qui constituent comme le soubassement de la conscience intentionnelle et comme la limite à l'œuvre de constitution qui

est proprement celle de la conscience. À l'action causale de « la matière » sur la conscience, unique thèse des différentes formes de matérialisme, Husserl oppose la relation de motivation qui unit les vécus intentionnels dans une même conscience, qui a toujours affaire à des choses ayant un sens pour elle. Ce qui « entre » dans la conscience, c'est ce qui a un sens et par conséquent l'idée que la conscience serait déterminée par des lois objectives, qu'on peut l'étudier comme on étudie le comportement d'un animal dans un laboratoire, est non seulement absurde mais c'est une idée néfaste, que Husserl ne cessera de critiquer par la suite.

Cela veut dire que le monde de la conscience n'est pas le monde réel, extérieur, sans être pour autant un monde apparent, fictif ou illusoire. Le monde de la conscience est le même monde que celui qu'on nomme à bon droit extérieur (Husserl dira qu'il n'y a pas plus réaliste que lui). La différence ici est de point de vue, ou d'intentionnalité, différence typiquement phénoménologique, et sans doute plus importante et surtout plus expérimentale que la différence ontologique. L'intentionnalité n'est pas une possession à distance ou en idée du monde, c'est au contraire une présence intime de l'homme aux choses perçues. La conscience husserlienne est une conscience qui n'a pas de « dedans », pas d'« intériorité », c'est une conscience qui est tout entière dirigée vers les choses et qui, de ce fait, ne peut pas se confondre avec une chose.

Il y a donc deux façons de parler de la réalité, deux points de vue : il y a la réalité objective, extérieure, physique, matérielle, comme on voudra l'appeler, mais ce n'est pas une réalité phénoménale, personne ne percevant une chose purement matérielle ou physique, et il y a la réalité des choses en tant que perçues, qui est une réalité intentionnelle. Cette distinction est une distinction absolument fondamentale que Husserl maintiendra tout au long de sa carrière. Elle veut dire que la conscience, en tant que telle, n'est pas une partie du monde extérieur ou de la Nature, que chaque conscience est un point de vue sur le monde, ce qui veut dire qu'elle n'est pas plus en dehors du monde que dans le monde, et que si le monde « comprend » la conscience (au sens où un élément est compris dans un ensemble), c'est la conscience qui « comprend » le monde (au sens où elle se représente son inclusion dans le monde, mais que par cela elle s'en distingue).

Constituer, l'un des maîtres mots de la phénoménologie, ne signifie pas créer ou commander, mais, en portant une attention aux choses comme elles apparaissent, reconnaître en chacune d'elles le type auquel elle ressortit,

l'identifier comme cette chose et non une autre, et s'apercevoir soi-même comme source du sens avec lequel se présente une chose, perçue, imaginée, remémorée.

CHERCHER UN FONDEMENT PHILOSOPHIQUE À LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Passé ce premier grand moment, qui est le moment logique de la phénoménologie husserlienne, on arrive à un deuxième moment qui, pour nombre de commentateurs, marque un changement de direction : c'est ce que l'on a appelé le « tournant transcendantal » avec une orientation résolue vers l'idéalisme. On n'a pas trop compris pourquoi Husserl, après ses *Recherches logiques* qui ont été remarquées notamment par Frege et d'autres logiciens qui en ont salué la nouveauté, va donner à sa phénoménologie le statut d'une philosophie, la seule possible à ses yeux parce qu'elle est seule capable de fonder la raison, dans son acception la plus large, qui est celle du transcendantal.

Le terme de « transcendantal » est hérité de Kant, pour qui il désigne ce qui se rapporte aux conditions de possibilités de la connaissance des objets donnés dans l'expérience. Une détermination transcendantale n'est pas une détermination réelle, elle ne fait que désigner la condition pour qu'une connaissance soit objective ou, plus généralement, pour que la pensée d'un objet soit possible.

Husserl, comme souvent, se réapproprie ce mot de transcendantal et va chercher à donner à la phénoménologie un fondement philosophique dont elle ne semble pas avoir eu besoin dans les *Recherches logiques*. Dans cet ouvrage, la phénoménologie est une méthode d'analyse et d'élucidation des actes cognitifs logiques et formels. Une dizaine d'années plus tard, dans cet autre grand livre qu'est les *Idées directrices pour une phénoménologie* (1910-1911) – composé de plusieurs volumes, qui sont des recherches sur la constitution –, le moment transcendantal va consister à chercher une sorte de fondement philosophique, cette fois, à la phénoménologie. La phénoménologie n'est plus alors simplement une méthode, elle est élevée au rang de philosophie et même, aux yeux de Husserl, d'une philosophie plus originaire et plus élémentaire que toutes les philosophies qui ont jusqu'à présent paru.

Il y a cette idée chez Husserl – c'est sans doute une idée de mathématicien, comme chez Descartes d'ailleurs –, qu'un esprit neuf va créer tout de nouveau la philosophie ; et que ce qu'il aura créé aura bien plus de valeur que ce qui a été légué par la tradition (« Je suis un autodidacte », écrit-il dans une lettre). Husserl est tout sauf un penseur de la tradition. Tourné vers le passé en s'interrogeant sans cesse sur son sens, Husserl nourrit depuis le début l'ambition de faire de la philosophie une science, le fondement de toutes les autres sciences, ambition peu compatible avec la réflexion historienne. Lorsqu'il expose les philosophies du passé, c'est pour les discuter, les critiquer, en retenir ce qui est à ses yeux valable du point de vue de la valeur éternelle de la philosophie. Pour lui comme pour Descartes, philosopher, c'est commencer tout de nouveau dès les fondements. Cette attention aux problèmes se tenant dans les limites du présent de l'esprit n'est pas sans lien avec la conception du temps exposée d'abord dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* en 1905, et par la suite continuellement retravaillée. Comme Husserl accordait une importance extrême à ces questions, arrêtons-nous sur ces analyses de la conscience intime ou interne du temps, difficiles, obscures mais fondamentales.

La conscience intime du temps

L'objet de la conscience temporelle (la perception d'une chose considérée dans son extension temporelle, dans son « flux ») est ce que Husserl appelle un objet temporel : la mélodie, le son qui retentit, le carillon. La particularité de tels objets est que le maintenant se modifie continuellement en nouveau maintenant. Mais cela n'affecte pas l'unité de la conscience temporelle car, à côté de ce que Husserl nomme l'intentionnalité transversale (par exemple la rétention des sons ou des phases par la conscience de l'unité de la mélodie), il y a ce qu'il appelle l'intentionnalité longitudinale par laquelle la conscience vise l'insertion de la mélodie dans le flux universel de la temporalité, dans le temps objectif qui, tout en étant mis entre parenthèses, continue de valoir comme unique et ultime cadre dans lequel s'insèrent tous les vécus temporels.

Alors que chez Bergson la distinction (la séparation même) passe entre le temps spatialisé de la vie sociale commune et la durée qui est l'étoffe de la

vie personnelle, chez Husserl, le temps mesuré, calculé, le temps objectif qui est un temps qui ne passe pas parce qu'il englobe tout ce qui est dans le temps, n'est pas tenu pour un temps impur, vulgaire ou inauthentique, mais plutôt pour la structure la plus universelle du temps. Du coup, c'est la même conscience qui perçoit le maintenant, qui s'en souvient à mesure qu'il passe dans l'inactualité (le souvenir primaire ou rétention), et qui se souvient aussi de ce souvenir primaire (le ressouvenir). Il n'y a pas de vide entre les diverses opérations de la constitution du temps : entre la « queue de rétention » qui suit le maintenant et l'« horizon de protentions » qui lui ouvre la voie vers de nouveaux maintenant, il n'y a pas de moment qui se détache du flux ou qui le suspendrait, auquel correspondrait un type spécifique de conscience, par exemple une intuition pure du temps, une expérience de la durée…

Il ne semble pas non plus que le souvenir ait, comme chez Bergson, une place bien déterminée dans la mémoire. Ce terme est très peu présent dans les *Leçons*, ce qui est significatif car la mémoire est seulement la conscience modifiée dans le sens de la reproduction d'une chose passée, ou du souvenir de cette chose, de même que l'imagination est conscience d'image, modifiée dans le sens d'une libre reproduction, alors que le souvenir pose l'existence de la chose représentée. Certes, le souvenir est posé, thétique, c'est la grande, peut-être même l'unique différence entre le souvenir et l'imagination. Mais bien qu'il soit le souvenir d'une chose passée à tel moment du temps objectif, il peut, en tant que représentation d'une chose passée, être repris, modifié, selon l'intentionnalité qui se dirige vers lui.

> Le souvenir est dans un flux continuel, dit Husserl, parce que la vie de la conscience est dans un flux continu, et ne s'assemble pas seulement terme après terme dans la chaîne. (§25, p. 73)

C'est donc la conscience intime du temps qui est l'objet des analyses de Husserl qui laisse de côté les dimensions objectives du temps, qui sont données comme des faits, de même que les trois dimensions de l'espace. Ce que Husserl recherche ici, c'est, comme il le dit au début (§ 2), l'origine du temps, non pas son origine psychologique (innéisme/empirisme) mais une origine puisée dans les vécus de temps qui ont une intentionnalité qu'il faut dégager de manière autonome, sans puiser dans ce que nous savons déjà du temps. Il y a pourtant dans cette démarche quelque chose de très humien, malgré la volonté de Husserl de mettre entre parenthèses grâce à la réduction phénoménologique dont nous parlerons plus loin les explications

empiristes de l'idée de temps. La similitude tient à cette recherche de l'origine.

Certes, pour Hume, l'origine de la sensation de la durée est hors de l'esprit, encore que la distinction entre l'objet (extérieur) et l'idée (intérieure) est davantage une supposition qu'une constatation. Mais chez l'un comme chez l'autre, l'origine du temps (de la conscience, de la sensation) réside dans *l'impression originaire*, qui est chez Husserl le présent ou le maintenant, non pas point mathématique sur une ligne, mais impression suivie d'un halo rétentionnel et dirigée vers une protention. L'origine est un son perçu dans son continuum sonore, avec sa retombée dans le passé immédiat et avec son prolongement attendu. Husserl, tout en se tenant comme Hume à l'impression originaire qui est pour les deux penseurs affection de la conscience par un donné, fait de cette impression un présent toujours renouvelé, toujours neuf. Cela a des conséquences pour la question du statut et de l'importance de la mémoire dans ces *Leçons* (et aussi par la suite). Tout se passe comme s'il n'y avait pas de sédimentation du présent sous la forme d'un passé immémorial, comme si le passé n'était que « ce qui a été présent », le passé n'étant qu'une modification intentionnelle spécifique du présent et non une dimension spécifique, objective, non réductible de la temporalité. Mais le souvenir n'est pas une sensation affaiblie de ce qui fut présent, pas plus que l'image du théâtre illuminé n'est une perception faible, comme le soutient Hume tout au long de son *Traité de la nature humaine*.

Dans le souvenir, dit Husserl au début, le passé est donné en personne, et le souvenir est « la donnée du passé » ; « je vois dans le souvenir primaire, le passé ; il y est donné » (§ 13). Cela signifie (ce que Hume ne peut bien sûr pas admettre, peut-être même pas penser) qu'il y a une conscience spécifique du souvenir, une intention dirigée vers le passé et qui l'intuitionne lui-même (et non une image, un signe, une trace). La question n'est bien sûr pas celle de la fidélité ou de l'intégrité du souvenir. Voir une chose passée, ce n'est pas la voir comme si elle était présente, sinon il n'y aurait pas de différence entre la perception et le souvenir (ou l'image). Le passé ne se rejoue pas comme présent dans la conscience.

C'est ici qu'il faut évoquer la distinction importante faite par Husserl dès le début entre souvenir primaire et ressouvenir. Le rapport avec la perception éclaire et justifie cette célèbre distinction. Le souvenir primaire (qui correspond à la rétention mais qui est un vécu temporel alors que la

rétention ne l'est pas) porte sur ce qui vient de s'accomplir et tombe dans le passé. C'est une quasi-perception ou, pour reprendre la célèbre image, une queue de comète de la perception. Il est comme le sillage laissé par la chose ou l'événement perçu. La conscience est affectée par les phases de l'objet temporel : le son que l'on vient d'entendre résonne encore dans la conscience sans que celle-ci se dirige vers lui, le vise comme elle le fait pour tout objet intentionnel. Mais une fois le souvenir primaire (immédiat) disparu, poussé par un autre, etc., il devient quelque chose que la conscience se souvient d'avoir perçu et qu'elle peut reproduire sous le mode du ressouvenir, qui n'est pas souvenir de souvenir (régression sans fin) mais souvenir d'un vécu temporel, et de ce fait inséré dans le flux continu de la conscience.

Mais si la conscience n'était que ce flux, comme chez Hume, la différence entre le souvenir d'une impression passée et une fiction de l'esprit serait instable, il n'y aurait pas moyen de savoir avec certitude que je n'ai pas inventé ce qui me revient à l'esprit comme un fait passé. La distinction serait affaire de croyance car la différence entre les deux images serait seulement celle de leur vivacité respective. Hume ne peut pas échapper à cette conclusion sceptique dès lors qu'il a rejeté l'idée du *soi* (*self*) comme identité à soi-même, ce qui est la thèse défendue avec constance par Locke dans son *Essai* : celle d'un maintien de soi dans toute l'étendue du temps de la vie. Or, la conscience de soi (comme l'a dit Levinas à propos de l'œuvre de Husserl) est une intentionnalité d'un autre type. Elle s'accomplit certes dans la conscience immanente du temps, si bien que l'analyse de la conscience du temps se confond avec la description de la conscience de soi, mais elle ne se réduit pas à l'expérience de ce flux temporel continu. « Sous » la conscience intime du temps se tient la conscience absolue qui correspond à ce que Husserl nomme l'intentionnalité longitudinale (l'intentionnalité transversale étant celle de la durée de l'objet temporel).

Cette ultime couche constitutive du temps est nommée par Husserl dans le § 34 (début de la 3e section) : *le flux de la conscience absolue* (trad. de Rudolph Bernet, au lieu de : *le flux absolu de la conscience*, trad. Dussort), et, dans le § 36, *le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue*. Husserl fait remarquer ici que le terme de flux par lequel est désigné ce qui se tient au-dessous des distinctions intra-temporelles doit être décrit selon ce qui est constitué alors qu'il est l'origine de toute constitution. Ce terme désigne « la subjectivité absolue » qui en tant que telle, en tant que point

source originaire, ne peut être désignée autrement que métaphoriquement, comme flux, d'après ce qui est constitué. C'est cette distinction entre les différents degrés de la constitution du temps et la source ultime de cette constitution qui rend possible et explique la distinction fondamentale entre souvenir primaire et ressouvenir (*Wiedererinnerung*), faite dès le départ et continuellement présupposée par la suite.

Lorsque je me ressouviens par exemple du théâtre illuminé vu hier soir, le souvenir de la chose perçue se donne avec sa propre durée ou temporalité, certes reproduite ou représentée mais inhérente au souvenir car il prend place dans la suite des événements réels de ma vie (§ 27). Mais le souvenir de la perception de la chose, et non celui de la chose perçue, le théâtre illuminé (distinction essentielle pour Husserl), se donne comme souvenir de soi percevant la chose. C'est à ce pôle identique que renvoient tous les vécus intentionnels, comme à la source unique de tous les actes, directs et reproducteurs.

Il y a là une position absolue et fixe, comme celle de l'ego personnel dans la *Cinquième méditation* cartésienne dont nous parlerons plus loin, qui rapporte tous les lieux à son *ici* fondamental. Le présent qui caractérise la conscience absolue est l'analogue de cet ici absolu depuis lequel l'ego appréhende toutes choses, et notamment tous les autres ego, tous les autrui. C'est toujours à partir de lui que je me reporte à un événement passé que je peux revivre dans le souvenir, mais non pas vivre comme s'il était présent. Alors que le vécu temporel (différent de l'objet temporel) est un maintenant qui s'efface et se recrée sans cesse, que le souvenir primaire d'une perception est pour ainsi dire encore accroché à elle jusqu'à ce qu'elle sombre dans l'inactualité du passé, le ressouvenir est un acte de reproduction ou de représentation dans lequel le présent n'est pas donné en personne, mais sous la forme d'image d'une chose réelle.

La présence du passé lui-même dans le souvenir n'est pas une présentification du passé qui deviendrait par l'acte de remémoration un présent vif, auquel cas je ne *revivrais* pas la scène qui s'est passée hier soir mais je la *vivrais* à nouveau, la présence du passé en personne est celle d'un présent aboli, inactuel, visé comme tel par la conscience absolue depuis le maintenant avec lequel elle coïncide complètement. Le futur et le passé ne sont pas des consciences spécifiques mais des modifications intentionnelles de la conscience à partir du présent qu'on peut dire absolu, comme l'est l'ego qui « apprésente » l'autre comme *alter ego*.

C'est donc de la phénoménologie de la conscience pure du temps, centrée sur le présent de la perception ou de l'impression originaire, que dépend l'élucidation du souvenir et du ressouvenir, ce qui veut dire qu'il ne peut y avoir un mode d'existence propre à la mémoire, ou encore, en termes bergsoniens, qu'il ne peut pas y avoir de mémoire pure. L'idée même d'une conservation des souvenirs dans la mémoire, qui serait de ce fait une sorte de sanctuaire du moi (profond ou authentique), n'est même pas évoquée dans ces analyses sur le souvenir, ni le lien entre ce type de conscience et la subjectivité absolue qui semble ne pas être affectée par la diversité des modifications intentionnelles. Le souvenir primaire « colle » au maintenant qui tombe dans l'inactualité, il est donc la suite de la perception et se comprend comme cessation progressive de la perception ou du maintenant.

Mais le ressouvenir n'est pas plus « autonome » que le souvenir primaire, bien qu'il soit coupé de la perception. La conscience ne plonge pas dans le passé, désertant le présent pour habiter le passé, vivre dans le passé. C'est toujours depuis son présent que la conscience se rapporte au passé, comme c'est toujours depuis la position que j'occupe dans l'espace que je mesure l'éloignement et la proximité des choses et des personnes environnantes. L'attention portée au souvenir n'est pas une absorption de la conscience par le souvenir. La conscience se dirige vers le fait passé dont elle cherche à se ressouvenir, mais toujours à partir du maintenant qui ne s'interrompt jamais pour la conscience. Le souvenir n'est pas un refuge pour une conscience qui s'absente du présent, comme dans le rêve.

Les quelques indications que Husserl donne sur le ressouvenir montrent que la conscience cherche à insérer les souvenirs dans l'ordre du temps plutôt qu'à les faire revivre ou à les présentifier. Se souvenir, c'est situer une chose (ou un vécu intentionnel, peu importe ici) dans le temps, c'est la mettre à sa place. Ce n'est pas une question de datation objective car nous sommes et restons dans le temps réduit, celui de la conscience intime ou interne du temps. Mais ce n'est pas non plus un effort pour retrouver en soi un passé enfoui et oublié comme dans la recherche proustienne. Le paradoxe de ces *Leçons* est que, tout en reconduisant le temps objectif à son origine dans la conscience absolue dont le flux est constituant de toutes les objectivités temporelles, Husserl ne semble poursuivre qu'un seul but, découvrir le fondement absolu du temps un, homogène et objectif, avec un ordre fixe unique (§ 32, p. 91-92).

Rien dans ces *Leçons* qui évoque une opposition, ni même une dualité, entre un temps vulgaire ou spatialisé, et la vraie durée ou le temps authentique. On pourrait rapprocher, avec prudence, son entreprise de fondation du temps objectif sur la donnée immanente du temps dans la conscience de celle de Descartes qui fonde la science sur le *cogito*, première vérité connue avec une certitude absolue.

> Il est clair que l'évidence de la perception interne, dont on a tant parlé, l'évidence de la *cogitatio*, perdrait toute portée et toute signification si nous voulions exclure l'extension temporelle de la sphère de l'évidence et de la donnée véridique. (§ 41, p. 111)

Est-il besoin de rappeler que c'est exactement la position cartésienne, la certitude de la profération du « je suis » tenant dans l'intervalle de temps que dure cette énonciation ? L'extension temporelle de la *cogitatio* ne s'ajoute pas à elle de l'extérieur, elle est inséparable d'elle. La conscience intime ou interne du temps est au temps en général ce que le *cogito* est à la pensée, son point source auquel il faut ramener toute relation temporelle, tout objet temporel, pour lui accorder l'objectivité. La subjectivité absolue n'est donc pas un mode d'être soustrait à l'objectivité et au temps qui semble en être pour Husserl la marque la plus certaine, mais l'origine, la source ou le fondement de l'objectivité, ici celle du temps comme la forme la plus universelle des phénomènes. Or, la face subjective de l'objectivité est la conscience de l'unité et de l'identité de l'objet, spatial ou temporel.

Telle est la profonde différence entre les analyses de Husserl et celles de Hume, qui semblent souvent se confondre. L'unité de l'objet pour Hume est le produit de la transition facile de l'esprit d'une impression à une autre, elle est fondée sur la ressemblance ou la contiguïté des impressions de sensation. L'identité n'est que le produit de la reproduction par l'imagination de ces associations primitives, devenues coutumières avec le temps. Alors que, pour Husserl, l'unité de l'objet temporel (le son qui dure) et son identité (c'est le même son qui dure bien que chaque phase temporelle se substitue à celle qui la précède immédiatement) sont des données certaines parce qu'immanentes de la conscience du temps. Si bien que, paradoxalement là aussi, à côté ou au-dessous du temps comme flux se tient un temps qui ne passe pas, un temps qui demeure continuellement identique à lui-même, comme la conscience de soi dont ce n'est peut-être qu'un autre nom (voir § 31, p. 84 : « Le temps est rigide et pourtant le temps coule. Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique, objectif »).

Quelques lignes après la phrase citée plus haut, Husserl écrit : « Que le même son surgisse sans cesse, cette continuité de l'identité est un caractère interne de la conscience », même s'il reconnaît aussitôt après qu'il s'agit sans doute d'une « fiction idéalisante ». Mais après avoir reconnu et accordé avec sa probité ordinaire les variations, les changements et les différences dans les flux continus, il conclut que la conscience du changement « présuppose l'unité », que dans la variation se maintient quelque chose qui dure, que partout où l'on parle de changement et de variation « une conscience d'unité doit être sous-jacente » (*ibid*., p. 114).

Tel est le centre des analyses difficiles et sinueuses de ces *Leçons* ; telle est aussi la présupposition qui les guide depuis le début. La conscience de soi constitue le point absolument fixe auquel se rapportent et se rattachent toutes les objectivités temporelles. C'est pourquoi c'est par le ressouvenir (qui est une conscience modifiée) et non par la mémoire (comme conscience spécifique) que s'opère la jonction de la conscience avec le passé. La longue et dense analyse du § 31 peut nous aider à comprendre cette dépendance phénoménologique du passé à l'égard du présent dans lequel se tient toujours la conscience du temps. « Pourquoi parlons-nous du même son qui s'enfonce ? » (p. 84-85).

Alors que le souvenir primaire retient l'objet temporel qui disparaît, le ressouvenir est reconnaissance de ce même objet non pas comme disparaissant mais comme ayant été. Ce qui implique qu'il a une position dans l'ordre fixe du temps au lieu d'être un objet temporel qui s'étend dans une suite de maintenant. L'objet demeure, comme le dit Husserl, dans une identité absolue (p. 85). Il ne semble pas qu'il y ait pour Husserl d'autre différence entre le présent et le passé que la manière de se donner de l'un et de l'autre. Dans le ressouvenir, l'objet se donne au passé, c'est-à-dire comme non présent, comme un maintenant qui ne se renouvelle pas. C'est comme présent passé que se donne l'objet dans le ressouvenir, comme quelque chose de représenté et non comme quelque chose de présent. Je peux bien sûr réfléchir dans le souvenir, mais alors, je me sers du procédé caractéristique de l'imagination, la variation, et par ce moyen je présentifie l'objet.

Cela montre que la conscience se tient toujours dans le présent indéfiniment renouvelé, et même dans un présent toujours nouveau, et que le passé n'est guère plus qu'un présent passé, un présent sans avenir en

quelque sorte. Le ressouvenir n'est donc pas une réactivation du passé, une façon de lui redonner vie en l'insérant dans le flux de la conscience. Il serait plutôt un retour de la conscience sur un passé qu'elle rattache par ce même mouvement de retour au présent qu'elle ne cesse pas un seul moment d'occuper. L'onde de la rétention itérative communique au passé quelque chose par quoi il se rattache encore au présent. C'est dans le présent, point source ou origine du temps, que le temps trouve son unité (il n'y a qu'un temps).

À regarder les choses d'un peu haut, Husserl donne l'impression de ne chercher qu'une seule chose dans ces *Leçons* : élever à la phénoménalité la conscience d'unité et d'identité. Qu'il s'agisse du son que l'on entend, de la mélodie qui s'écoule dans chacune de ses phases, ou du temps dans son entièreté, c'est toujours par l'adjectif *même* que ces choses se présentent à la conscience : c'est le même son qui s'écoule (et non qui dure, comme pour Bergson), malgré la disparition des sons individuels, l'un après l'autre, mais fusionnant grâce à la rétention qui soutient toute perception (ou sensation ici). C'est la même mélodie (du moins en chacune de ses phases) que j'entends alors que les notes se succèdent les unes aux autres, et cela non pas par la reproduction dans l'imagination, comme chez Hume qui ne peut pas rendre compte autrement de l'identité des objets temporels (car il considère le présent comme un point), mais grâce à la rétention qui est peut-être le trait le plus distinctif de la conscience interne du temps.

Il en va de même pour le présent qui est toujours nouveau et toujours le même, l'identité n'étant pas du tout incompatible avec le changement. C'est aussi ce qui fait l'unité et l'identité absolue de la conscience de soi que Husserl évoque à peine ici (nous sommes en 1905, seulement), sans doute parce que son existence ne fait pas de doute à ses yeux.

L'ego transcendantal

Revenons aux *Idées directrices* (*Ideen*) et nous allons voir que ce que Husserl appelle l'« ego transcendantal » correspond à la subjectivité absolue à laquelle renvoie la conscience intime du temps, identique en un sens avec la conscience intime de soi.

Ce qui caractérise les *Recherches logiques*, c'est d'une certaine manière ce que Husserl appelle la « mise hors circuit du moi ». Autrement dit,

lorsque je pense, je fais des mathématiques, lorsque j'écris ou lis, il n'est pas nécessaire de penser que c'est moi qui le fais. La compréhension est le fait de la conscience, mais la conscience n'a nul besoin d'être indexée à un moi. Husserl va même jusqu'à dire que le moi, comme les autres choses auxquelles je pense, est un objet de la pensée ; ce n'est pas le sujet de la pensée, c'est un objet de la pensée. Cette idée ne va pas tomber dans l'oreille d'un sourd, Sartre en fera le thème le plus fort de sa propre philosophie dans son premier essai philosophique intitulé *La Transcendance de l'ego*.

Mais Husserl ne s'est pas tenu à cette sage attitude concernant le moi : considérer le moi comme un existant ou un étant comme un autre et non pas comme le personnage central qui tire toutes les ficelles. La conscience n'est d'ailleurs pas centripète, elle ne ramène pas à elle les objets qu'elle vise. Elle est synonyme de compréhension chez Husserl, car la compréhension ne peut être que consciente ; être conscient, prendre conscience, c'est comme ouvrir les yeux sur une signification jusque-là inaperçue.

Mais on peut se demander alors : que vient donc faire cet ego transcendantal une dizaine d'années après ? Dans la révision qu'il a faite pour la deuxième édition des *Recherches logiques*, Husserl a inséré une note expliquant qu'il a changé d'avis, que l'ego transcendantal n'est pas devant moi comme un objet parmi d'autres, mais qu'il est d'une certaine manière la colonne vertébrale de la conscience qui devient celle d'un ego. C'est un point qui ne va pas changer chez Husserl, c'est pourquoi l'on parle d'un tournant transcendantal ou d'un tournant subjectiviste aussi, parce que Husserl va considérer que l'ego, sans doute à la façon de Descartes, n'est pas la conscience simplement, mais le centre de la pensée de tout ce qui est. Tout ce qui est, est pour un ego et l'ego est le foyer de toutes les intentionnalités qui se déploient dans tous les domaines. En un sens, la pensée, toute pensée, a toujours pour titulaire l'ego que je suis pour moi-même.

Cet ego peut prendre différentes formes, bien sûr, mais c'est toujours un ego : le « je » est toujours présent à lui-même ou, plus exactement, la conscience est toujours aussi la conscience d'un ego.

Cela peut sembler bien difficile à accepter. Une objection immédiate se présente : la phrase la plus connue de Husserl, phrase fétiche de la phénoménologie, n'est-elle pas que toute conscience est conscience de quelque chose, ce qui d'ailleurs n'est pas une grande découverte ; dire que toute conscience est toujours conscience de quelque chose ne revient-il pas

à dire que la conscience est toujours conscience, comme l'âme pense toujours ? Sinon, ce n'est plus de conscience mais d'inconscient qu'il faut parler. Dans l'inconscient, il n'y a peut-être rien de distinguable, comme dirait Leibniz, aucun objet visé, mais la conscience est toujours, même quand elle est complètement assoupie, conscience de quelque chose, ne serait-ce que de son assoupissement, comme Rousseau l'a si bien décrit dans ses *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

La conscience est toujours conscience de quelque chose. Mais quand on dit cela, on veut dire justement qu'elle n'est pas tant conscience de soi que conscience de quelque chose. Or, le tournant transcendantal semble nier cette direction objective, si je puis dire, de la conscience vers les choses en disant que finalement la conscience est toujours liée à un ego et, inversement, que l'ego est toujours une polarité d'actes conscients.

Le fondement de la connaissance

Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, la conscience acquiert le statut de principe de la connaissance. C'est dans ce texte, au § 24, que l'on trouve ce que Husserl appelle « le principe des principes » qu'il dresse comme un barrage à toutes les dérivations ou divagations philosophiques – ou scientifiques. Le *principe des principes* est cette idée que toute intuition originaire est donatrice de sens. La phrase peut paraître un peu étrange ou compliquée, mais elle signifie quelque chose d'extrêmement simple, ce par quoi Husserl renoue peut-être, par-delà Descartes, avec le philosophe qu'il n'a jamais cessé de lire, de critiquer, de commenter, le philosophe écossais David Hume.

Hume soutenait qu'avant les idées, il y a des impressions de sensation, et que ces impressions sont absolument premières. Je peux, quand je pense à un endroit que j'ai vu, m'en souvenir, en avoir une idée, mais cette idée sera toujours plus faible que le contact avec la chose même que j'ai eu la première fois. Il y a chez Husserl aussi la volonté de remonter à ce qui est premier. Et ce qui est premier ne peut être donné à la conscience que par une intuition.

L'intuition est, chez Husserl, vraiment le mode et peut-être même l'unique mode de donation des choses. Autrement dit, on ne connaît pas les choses parce qu'on en a entendu parler – c'est la connaissance historique.

Après tout, on m'a dit qu'il a existé un empereur romain nommé César, mais je ne l'ai jamais vu. Il y a des villes dans le monde dont on me dit qu'elles existent, mais je ne les ai jamais vues. Je ne veux pas dire qu'elles n'existent pas, mais que la connaissance que j'en ai est une connaissance seulement dérivée, et non une connaissance originaire, par moi-même comme la connaissance intuitive pour Husserl. Je vois par mes propres yeux et immédiatement cette lampe, cette bouteille d'eau, ce papier, ce feu, comme dirait Descartes ; aucun doute ne peut vaincre ni diminuer l'évidence de la présence « en chair et en os » des choses ainsi perçues. Ce ne sont pas des « idées » pour Husserl, mais les choses elles-mêmes, l'équivalent de ce que Hume nomme des impressions de sensation.

Il y a chez Husserl une sorte de magnification du présent. Le présent, c'est toute la richesse de la conscience, sa matière en quelque sorte. Les sons individuels disparaissent les uns après les autres, mais la mélodie est tout entière présente à la conscience qui est comme une dilatation infinie du présent. *Le présent*, le temps du verbe qui indique que c'est *maintenant* que je parle, renvoie à *la présence* des choses mêmes, *en chair et en os*, non seulement celles que je perçois actuellement, mais aussi celles que je me figure par l'imagination, et celles qui sont passées, *présentes* à ma conscience comme choses passées.

Pour Husserl, le fondement de la connaissance, et c'est extrêmement banal, est ce qui se tient devant moi, ce dont je ne peux pas douter. C'est cela qu'il appelle – expression que Husserl affectionne particulièrement – la présence *en chair et en os*, aussi bien les choses sensibles comme cette table que les choses idéales comme un triangle ou une relation d'égalité. Contrairement à ce que l'on entend souvent dire, Husserl est un réaliste radical, pour lui, nous ne sommes pas séparés des choses par des idées, par « le voile des idées » comme chez les philosophes empiristes du XVIIIe siècle.

C'est cette sorte d'étreinte des choses et de nous qui constitue pour Husserl le véritablement fondement ou la véritable base de toute connaissance. Toute connaissance doit revenir à son origine ; et son origine, c'est cette sorte d'étreinte entre les choses et nous, les choses mêmes et non les représentations, les idées, les copies mentales des choses.

C'est cela qui fait le fond de cette « philosophie » de Husserl, et c'est la raison pour laquelle il parle d'intuition donatrice, des choses présentes en chair et en os, et de *conscience réduite* ; la *réduction*, qui est avec

l'intentionnalité l'idée la plus importante de la phénoménologie, est déjà en œuvre dans les *Recherches logiques*, mais d'une façon directe plus que réfléchie ou thématisée. C'est surtout dans les années 1910, c'est-à-dire avec le premier volume des *Idées directrices pour la phénoménologie*, que Husserl prend conscience de l'importance considérable de ce qu'il appelle et ne cessera pas d'appeler *la réduction,* la réduction phénoménologique.

La réduction phénoménologique

La réduction phénoménologique est la décision de s'en tenir aux pures données immanentes de la conscience et donc de mettre entre parenthèses croyances, présomptions, visées objectivantes qui forment le tissu de l'attitude naturelle. D'une certaine manière, la réduction n'est pas une invention de Husserl mais la reprise et la radicalisation du plus vieux motif philosophique : l'*époché* des stoïciens, c'est-à-dire la suspension du jugement, ou la résolution cartésienne de mettre en doute tout ce qui n'est pas absolument certain, c'est aussi, quoique moins nettement, ce que Kant appelle l'examen critique. Quel est le philosophe qui ne commence pas par rassembler les données certaines et suspendre son jugement sur les opinions qu'il n'a pas encore et par lui-même vérifiées ? La réduction phénoménologique ne supprime rien, à la différence du doute méthodique ; elle installe le penseur dans une attitude permanente (et non provisoire), qui consiste à décrire les phénomènes tels qu'ils se donnent à une conscience qui ne prend pas appui sur des données objectives mais seulement sur celles qui lui sont immanentes (on l'a vu avec la conscience *intime* du temps). « La réduction, dit très bien Rudolph Bernet, fait apparaître comment la conscience transcendantale constitue le monde sans s'en rendre compte » (*La Vie du sujet*).

Cette révélation des actes constituants de la conscience transcendantale (ou bien absolue) fait apparaître à l'inverse l'attitude naturelle comme adhésion irraisonnée au monde tenu pour un absolu. En montrant comment la conscience constitue le monde, le phénoménologue retranché dans la réduction inverse cette relation et fait paraître le monde comme un relatif et la conscience comme un absolu. La corrélation noético-noématique prend alors la place de la croyance objectiviste ou naturaliste en une relation causale entre le monde-cause et la conscience-effet (ou épiphénomène).

La conscience réduite peut être comparée (métaphore fréquente chez Husserl) à celle d'un spectateur qui voit les mêmes choses que tout le monde, mais comme spectacle et non comme réalité. La réduction place le sujet dans cette position de spectateur non seulement de toutes les choses « extérieures » mais aussi de lui-même. La conscience refermée sur ses données immanentes et tournée vers les vécus intentionnels vit d'une certaine manière dans un présent qui s'étend indéfiniment. C'est cela qui fascine Husserl, cet entrelacement entre la conscience et les choses présentes à la conscience. La réduction est certes une opération de l'esprit, une opération philosophique, ce n'est pas une opération que tout le monde fait ; mais la réduction a, un peu comme équivalent ou comme analogue dans la vie courante, le fait par exemple de s'arrêter sur quelque chose, de ne plus voir le reste et de se mettre à réfléchir sur ce qu'on est en train de voir.

Telle est l'attitude réduite : le monde n'apparaît pas dans son entièreté mais apparaît un objet qui incite la conscience à réfléchir sur lui. Sans la réduction, il ne peut pas y avoir d'analyse rigoureuse du phénomène. Pour Husserl qui ne cessera de le répéter, la réduction est le préalable nécessaire à toute analyse phénoménologique. Il reprochera notamment à Heidegger d'en avoir fait l'omission dans *Être et Temps*.

Là aussi, d'une certaine manière, ce que dit Husserl peut être parfaitement compris par comparaison avec Hume, parce que ce que Hume, à la suite de Berkeley, cherche à montrer, c'est que ce que nous croyons être *un* objet avec toutes ses propriétés, n'est qu'un ensemble d'images et d'impressions de sensations. C'est cela seulement qui se *présente* à l'esprit, c'est de cela seulement dont nous faisons l'expérience.

Husserl critique cet empirisme-là, mais pour lui l'idée est bonne, qui consiste à ôter de ce que je pense tout ce qui est en dehors de cette pensée, de ramener la pensée à l'intuition, conformément au principe des principes. C'est pour cela que l'intuition, on l'a dit et on l'a suffisamment critiqué, qui est absolument inséparable de la réduction, est pour Husserl non pas quelque chose de passif, une chose que l'on reçoit peut-être comme dans l'expérience mystique, mais l'unique mode de saisie des objets « transcendants », extérieurs à la conscience et pourtant aussi immanents à elle. L'intuition *donne* la chose elle-même. Voilà pourquoi, dans toutes ses recherches, Husserl s'imposera de suivre toujours la voie de l'intuition, celle de la donation des choses en personne.

Les choses perçues et les choses vécues, des relatifs et des absolus

Bien sûr, le cheminement de Husserl est complexe, il est loin d'être toujours linéaire et moins encore transparent, mais un exemple de cette démarche qui s'en tient à ce qui est effectivement donné, c'est la distinction très féconde, très éclairante, que fait Husserl dans les *Ideen* entre un vécu et un perçu (une chose perçue). Je ne peux voir que quelques faces successivement de ce cube par exemple, je ne verrai jamais ses six faces à la fois. Autrement dit, la chose perçue est toujours une chose perçue par esquisses ; le terme est particulièrement approprié pour Husserl, c'est par esquisses que la chose se donne ; elle ne se donne pas tout entière : « Par principe, une chose ne peut être donnée que “sous une face” […] une figuration au moyen d'esquisses » (*Ideen*, § 44, p. 140-141). Si je veux voir le cube tout entier, je n'ai qu'à le faire tourner sur lui-même, mais je n'en verrai jamais que deux ou trois faces à la fois. Il en va nécessairement de même de toutes les choses perçues : pour des hommes qui passent dans la rue, pour les arbres en face de moi, toutes ces choses se donnent par esquisses successives. Elles se donnent elles-mêmes et non par des « idées », mais elles ne se donnent que par aspects. Telle est la règle du perçu : c'est la constitution par esquisses de la chose.

C'est pour cela que l'analyse de la perception, Merleau-Ponty s'en souviendra, est une analyse d'une certaine manière toujours processuelle. En effet, l'analyse ou la description d'une chose perçue se fait nécessairement par phases successives, et les moments ne cessent de se multiplier et de se fondre les uns dans les autres. L'analyse d'une même chose est un processus infini. La « synthèse » de l'objet est toujours à l'horizon de la perception, elle n'est jamais totalement effectuée. C'est pour cela que chez Husserl, et ça peut être déroutant et même décevant, l'analyse de la moindre chose a un caractère interminable comme si elle courait après quelque chose qui la devance toujours. Mais ce non-recouvrement de la chose perçue par l'analyse de ses apparences n'est pas un accident dû aux limites de l'esprit humain, il est impliqué dans l'essence même de la perception.

Un vécu, au contraire, se donne tout entier et sans esquisses, il n'y a aucun sens à dire que je perçois un aspect de la joie que je ressens. La joie se donne tout entière dans ma conscience. La joie, la peine, la souffrance, la douleur, sont des absolus. Alors que les choses perçues sont toujours des

relatifs. Et on en tire à nouveau cet enseignement que, pour Husserl, les choses du monde sont toujours des choses relatives, des existences relatives, alors que la vie immanente de la conscience et le flux qui la constitue sans cesse sont des absolus.

Il y a donc une différence abyssale entre ce que Husserl appelle dans les *Ideen* la « région conscience » et les autres régions, qui correspondent aux différents êtres du monde. Ce que Husserl désigne sous le nom d'« ontologie régionale », entendons par là la description de la nature des objets auxquels on a affaire, ce sont ces choses qui appartiennent à des régions distinctes de la réalité : choses matérielles, êtres vivants ou animés, objets idéaux, choses sensibles… L'être n'est pas *une* idée pour Husserl, mais l'ensemble des régions formées par des êtres distincts. En ce sens, toutes ces régions ont un mode de fonctionnement, un mode d'apparition, un mode de dévoilement propres à chacune d'elles.

Mais la conscience est autre chose. Même si c'est une région, cette région est fondamentale, parce que toutes les autres régions sont liées à elle. Elle aussi est liée aux autres régions, mais il y a ce privilège de la conscience par rapport aux êtres ou choses relevant d'autres régions qu'une conscience qui pratique la réduction sait que les autres régions dépendent d'elle, non pas causalement bien sûr, mais quant à leur sens. Elle sait quelle est la différence entre elle et ces autres régions. Mais précisément, cette différence fait qu'elle ne peut pas se séparer d'elles, les concevoir sans qu'elles dépendent d'elle. Voilà ce que serait pour Husserl l'absurdité des absurdités : un monde sans une conscience pour en prendre conscience.

Est-elle alors relative à ces régions ? Oui et non. Oui, elle est relative à ces régions parce que toute conscience est conscience de quelque chose. Non, parce que la conscience est un existant absolu, et non pas relatif, comme l'affirme le naturalisme ou objectivisme. Sartre s'en souviendra quand il parlera de cet existant absolu qu'est la conscience.

Un absolu, cela ne veut pas dire que tout est dans la conscience ou que la conscience est dans tout, mais que tout ce qui a un sens dépend d'elle en tant qu'il a un sens. Tout dépend d'elle, cela ne veut pas dire que, par la pensée, je domine le monde. Tout dépend d'elle, cela veut dire que le sens que les choses ont pour moi dépend de la conscience (pas de la mienne en particulier, de la conscience en général découverte grâce à la réduction) qui leur donne ce sens. Mais donner le sens ce n'est pas l'imposer, c'est le reconnaître. L'activité constituante de la conscience consiste à distinguer les

choses selon leur signification dans le cadre d'un univers ordonné, toujours reconnaissable.

Autrement dit, la conscience ne cesse d'identifier les phénomènes auxquels elle a affaire, de les classer, de les ordonner, ce qui revient finalement à leur donner un sens, d'où l'on voit que ce qui est caractéristique de la conscience, ce qu'elle a de plus propre, ce qui est absolument inséparable d'elle, c'est le phénomène du sens : là où il y a du sens, il y a une conscience car il n'y a de sens que pour une conscience, et quand c'est à quelque chose d'absurde ou à un non-sens qu'elle a affaire, c'est sur le mode de la privation de sens qu'elle l'appréhende. Et ce sens, elle le donne, non pas arbitrairement, comme un don ou une imposition, elle le donne parce qu'elle le reconnaît. Paul Ricœur, qui est l'un des meilleurs connaisseurs de la phénoménologie husserlienne, dit que c'est peut-être le point le plus difficile à comprendre de la phénoménologie : comment la donation est aussi une réception, comment recevoir c'est donner et réciproquement, autrement dit, comment l'activité de la conscience consiste à recevoir simplement le donné pour ce qu'il est, comment la passivité (la réception) peut être aussi la forme complémentaire de l'activité, et non son contraire ou sa négation. Ce n'est pas le seul lieu où la phénoménologie rencontre les pensées les plus profondes de Leibniz.

La phénoménologie, science première

Quelque temps après la rédaction – qu'il n'a d'ailleurs jamais terminée, comme à peu près celle de tous ses ouvrages – des *Idées directrices*…, Husserl, à l'invitation de la Société française de philosophie, est venu faire à Paris en février 1929, à la Sorbonne, des conférences qu'il a intitulées, en hommage à la France et à Descartes, « *Méditations cartésiennes* ». Le texte de ces conférences servira de base à un volume considérablement augmenté qu'il publiera sous ce titre et qui comporte, non pas six comme celles de Descartes, mais cinq méditations. Husserl a voulu ici, indépendamment des circonstances, suivre le grand modèle cartésien et pas seulement rendre hommage au grand penseur français dans le temple de la philosophie française académique qu'est la Sorbonne.

Ce texte des *Méditations cartésiennes*, sans doute le plus connu de Husserl, garde le ton des méditations de Descartes dont le lecteur est invité

à suivre le cheminement d'une conscience ou d'un esprit qui, en partant de la chose telle qu'elle est donnée dans la perception, s'élève peu à peu à des couches de sens et d'objets de plus en plus complexes et nombreuses. Dans ces *Méditations cartésiennes*, Husserl, comme dans les ouvrages précédents mais encore plus radicalement, veut montrer comment la conscience ou la subjectivité transcendantale est l'unique source de la connaissance objective.

On ne peut examiner ici l'ensemble de ces *Méditations*, d'autant qu'elles recoupent beaucoup les analyses des *Idées directrices* et Husserl l'a souhaité. Il a voulu donner de la phénoménologie un aperçu pour un public néophyte car rien n'était traduit. Seul un jeune étudiant de Strasbourg, à la même époque, entreprend de faire une thèse sur la théorie de l'intuition de Husserl. Ce jeune étudiant s'appelle Emmanuel Levinas ; il traduira par la suite les *Méditations cartésiennes* – cela pour montrer que Levinas est un pionnier, qu'avant lui personne ou presque personne ne connaît Husserl en France. Quand Husserl arrive en France, on le connaît comme grand universitaire, on sait qu'il a publié des choses importantes mais on ne le connaît pas comme la plupart des philosophes de l'histoire. Et Husserl expose sa philosophie, un peu déroutante parce que ce n'est pas tant une « philosophie » qu'une phénoménologie, c'est-à-dire une description des actes de conscience (les « vécus intentionnels ») et des objets qui sont corrélés à ces actes de conscience, les objets intentionnels. On y trouve bien, comme dans les autres philosophies, des analyses de la croyance, de la perception, de l'imagination, mais cette philosophie classique dans son fond et originale par son style consiste beaucoup plus dans la description des actes de conscience que dans la défense d'une thèse particulière. Husserl n'y livre pas « sa » métaphysique.

L'*ALTER EGO*

Il y a une question particulièrement importante dans ces *Méditations cartésiennes* c'est, dans la *Cinquième méditation*, la relation entre l'ego transcendantal que je suis, moi et moi seul, et les autres ego. Schématiquement dit, c'est le problème de la constitution d'autrui dont Merleau-Ponty dira qu'il est posé dans ce texte pour la première fois dans l'histoire de la philosophie.

Revenons un peu en arrière. On disait que la région conscience était la région fondamentale, la région origine, celle à laquelle toutes les autres régions de la réalité se rapportent. Mais, nous demandera-t-on peut-être, cette conscience, c'est la conscience de qui ? Il ne peut s'agir que de la mienne, je ne peux pas parler pour un autre. Mais l'autre, que devient-il ? Autrement dit, comment autrui est-il perçu par moi qui suis un ego, un ego transcendantal, en un sens retranché dans ma conscience, qui ne connaît que ce qui est évident, donc qui ne connaît que ce qu'il voit ; et au fond, que vois-je d'autrui ? Son corps, les mouvements de son corps, une certaine ressemblance entre sa gestualité et la mienne, l'expression de ses émotions, peut-être. Mais son intentionnalité, c'est-à-dire ce qui fait le fond de la conscience, m'échappe complètement et doit nécessairement m'échapper, sinon ce ne serait plus un autre mais (comme il arrive souvent, d'ailleurs, dans la vie empirique) moi déguisé en autre…

Husserl se lance dans une entreprise très périlleuse, dans cette *Cinquième méditation*, pour tenter de voir au plus près comment l'ego que je suis constitue l'ego d'autrui, c'est-à-dire l'identifie comme un *alter ego*, et non comme un corps situé en un point de l'espace. C'est contre une telle entreprise qu'ira Sartre dans la troisième partie de *L'Être et le Néant*, en disant que l'on *rencontre* autrui, on ne le *constitue* pas (sous-entendu comme Husserl a cherché à le faire). C'est cette recherche fondamentale que fait Husserl ici, et comme toutes (ou presque) les recherches de Husserl, elle est aporétique : elle n'aboutit pas à un résultat bien défini malgré l'intérêt de son motif et la profondeur des analyses déployées avec une rigueur et une probité admirables.

Le problème de cette *Cinquième méditation* est donc le suivant : comment, sans sortir de ma conscience, et comment le pourrais-je d'ailleurs ?, vais-je pouvoir faire d'autrui ou reconnaître en autrui un autre ego que le mien, une autre conscience que la mienne, même si, évidemment, par définition, je n'ai pas accès à cette conscience ou à cet ego ? Ce que l'on a dit jusqu'à présent de l'ego transcendantal, de la subjectivité absolue, de la conscience qui, même si elle est toujours conscience de quelque chose, est aussi et de façon absolument certaine *ma* conscience, nous l'avons dit avec la certitude d'en être le témoin direct. Mais comment puis-je transférer à autrui la certitude que j'éprouve, moi, de mes vécus propres, comment puis-je être certain qu'autrui est *un autre moi*-

même, et non pas un spectre, un automate, un figurant, une apparition ou un phénomène comme un autre ?

Alter ego : cette expression commune n'est-elle pas contradictoire ? Dans l'attitude qu'on appelle philosophiquement l'« attitude solipsiste », qui consiste à dire : « Je ne suis absolument certain que de ma propre existence, celle des autres est seulement probable », il n'y a aucune possibilité, à aucun moment, de « sortir » de la conscience qui ne peut être que *ma* conscience.

Or, Husserl veut, même si le terme n'est pas très adéquat, sortir de la conscience qu'il ne considère pas comme une sorte de capsule ou de monde à un seul habitant, un ensemble à un seul élément. Pourtant, il utilise le terme leibnizien de « monade » dans cette *Cinquième méditation cartésienne* pour décrire la situation de l'ego. L'ego est monadique, c'est-à-dire que l'ego est comme un petit monde à soi tout seul, il se caractérise par la possession d'une sphère propre d'appartenance selon les mots de Husserl. Seulement, cette monade, comme d'ailleurs celle de Leibniz, se rapporte intentionnellement à toutes les autres monades possibles et par conséquent la subjectivité, qui est un thème qui n'a pas cessé de se renforcer et de se radicaliser depuis ses premières apparitions dans les *Recherches logiques*, est toujours, thèse essentielle chez Husserl, *intersubjectivité* ; c'est-à-dire qu'autrui n'est pas quelque chose qui s'ajoute à moi comme de l'extérieur, d'une manière purement factuelle comme chez Sartre ; autrui m'est coprésent bien qu'il ne soit pas un moment de ma conscience. L'intentionnalité me rapporte toujours à un monde commun. C'est pourquoi Husserl peut dire au § 49 : « L'étranger premier en soi (le premier non-moi), c'est l'autre moi », ce que Didier Franck, dans sa réflexion profonde sur cette méditation, juge comme « la proposition la plus importante des *Méditations cartésiennes* (*Chair et Corps*, p. 113).

Il est donc inutile de chercher à « prouver » l'existence d'autrui car cette existence est incluse intentionnellement dans ma sphère propre. C'est parce que les autres hommes ne sont pas eux-mêmes présents à moi-même que Husserl recourt au terme d'*apprésentation* pour signifier et l'irréductibilité de l'altérité d'autrui (je ne le vois pas de l'intérieur) et sa proximité (je ne le vois pas non plus de l'extérieur du fait de la transposition ou transfert analogique que je fais de moi à lui). Il y a cette idée chez Husserl, ce philosophe de la conscience qui ramène tout à l'ego, qu'on ne peut pas être un ego à soi tout seul, que mon ego implique la communauté de tous les ego possibles, la communauté mondiale de tous les ego, car c'est en commun

que nous constituons le monde, mais chacun de l'intérieur de sa monade. C'est d'ailleurs la condition pour que la subjectivité reste toujours « subjectivité “rationnelle” […] jugeant et connaissant » (*Logique formelle et transcendantale*, « Considérations préliminaires », § 6).

« La crise des sciences européennes et l'humanité »

Il y a là l'amorce d'une réflexion qui va prendre de plus en plus de place et d'importance dans la pensée de Husserl, la réflexion qu'il va faire sur l'histoire, sur l'actualité, actualité angoissante et même traumatisante au moment où il se penche sur elle, sur des problèmes que l'on pensait étrangers à la phénoménologie parce que pratiques, politiques, éthiques. Husserl a fait une conférence d'une très haute tenue philosophique et morale à Vienne, en mai 1935, intitulée « La crise des sciences européennes et l'humanité ».

Cette conférence n'est pas seulement profonde par les idées qu'elle expose, elle est aussi émouvante à lire parce que Husserl ne s'y tient pas dans l'attitude scientifique exigée par la réduction mais parle en son nom propre et de l'intérieur d'une situation historique de « crise », et même de détresse. Cette époque, est-il besoin de le dire, est celle la montée du nazisme en Allemagne, de l'obscurantisme massif aussi bien dans les idées que dans les pratiques politiques, qui s'étend de proche en proche à l'Europe tout entière, cette Europe qui représente à ses yeux une « idée infinie ». Husserl, qui ne s'est jamais tellement intéressé à l'histoire à proprement parler, ni à la politique, ni à l'éthique, se voit forcé de le faire et se demande alors comment il est possible qu'on en soit arrivé là. Comment la philosophie, le rationalisme porté par les Lumières, cette soif de vérité, de certitude, de science, qui est la véritable identité de l'Europe – l'Europe est le nom d'une idée chez Husserl, ce n'est pas un territoire géographique, c'est l'idée de la science, de la philosophie, l'idée de l'humanité, l'idée d'universalité –, comment se peut-il donc que l'Europe soit sur le point de sombrer dans la plus horrible des barbaries ?

Seule l'Europe peut être en crise, parce qu'elle seule s'est fixée comme but (*telos*) la recherche sur tous les plans de la vérité objective, scientifique, universelle et nécessaire. À la limite, un seul mot suffit à définir l'Europe :

la science. À l'opposé d'une conception historique, géographique, culturelle, etc. de l'Europe, l'idée husserlienne de l'Europe est la plus ouverte qui soit : il y a Europe là où les hommes ont l'idée de la science et de la vérité objective comme ce qui est universellement valable. En raccourci : il y a Europe là et seulement là où il y a exigence d'universalité.

C'est pourquoi l'Europe est une idée infinie (et non une réalité finie, délimitée, définissable par des marques particularisantes) : c'est une direction de l'esprit qui, dès lors qu'il s'oriente vers cette idée, ne peut plus revenir en arrière. « Nous ne nous indianiserons jamais », dit Husserl : ce n'est nullement une marque de mépris ou de supériorité ; cette célèbre formule signifie que l'européanisation est un processus et non un état ou une identité, qu'une fois découverte l'idéalité (mathématique, philosophique), on ne peut pas revenir en deçà de cette découverte, on ne peut pas adhérer à l'une des conceptions du monde comme à une vérité absolue car, comme dirait Spinoza, nous avons désormais la norme de la vérité et nous savons la différence qu'il y a entre une croyance subjective même commune, partagée par tout un peuple, et une vérité apodictique comme celle que les mathématiques ont apportée.

L'Europe comme civilisation, mode de vie, culture, peut bien disparaître en sombrant (elle va bientôt le faire au moment où Husserl prononce cette conférence) dans la barbarie, comme l'envisage sérieusement Husserl à la fin de ce texte, mais son idée ne peut pas périr, car c'est celle de la vérité que la philosophie grecque a dégagée une fois pour toutes.

La thèse soutenue par Husserl est que l'Europe est une création de la philosophie, cette filiation étant à ses yeux le seul critère permettant de distinguer ce qui est européen et ce qui ne l'est pas. Une nation, une civilisation, peut-être la plus élevée possible sur le plan artistique, religieux, politique, si elle n'est pas animée par le sens de l'universalité du monde et de l'humanité que seule donne la philosophie, elle ne peut pas être dite européenne. Elle restera distincte de la figure spirituelle de l'Europe, car elle sera comme circonscrite dans la sphère (qui peut être très étendue) de ses productions typiques, de sa particularité, et de sa conception du monde mythico-religieuse. De telles civilisations, aussi grandioses soient-elles, ne sortent pas d'elles-mêmes, elles sont des mondes propres, les autres humains étant d'abord des étrangers. À grands traits, on peut y voir la marque des conceptions nationales du monde (Husserl peut ici penser à certains théoriciens des conceptions du monde, en vogue à son époque).

Ce n'est pas parce qu'on vit en Europe que l'on est européen et, inversement, on peut être européen sans vivre en Europe, car, répétons-le, l'Europe est une idée, au sens kantien du terme. Nous sommes donc européens quand nous pensons qu'il n'y a pas que des vérités relatives à une époque ou à un lieu, qu'il n'y a pas que des « cultures » comme on dit aujourd'hui, mais des vérités objectives, démontrables, capables d'être connues et reconnues par n'importe qui, n'importe où, n'importe quand. Après avoir combattu le psychologisme qui menace la pureté théorique de la logique et de la théorie de la connaissance, Husserl diagnostique (le terme est à propos car « l'Europe est malade », dit-il au début de sa conférence) le relativisme comme le grand danger de l'Europe.

La Crise de l'humanité européenne fait penser à *La Crise de l'esprit* de Paul Valéry (1919), qui commence par la célèbre phrase : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. » D'une certaine manière, ce qui inquiète Husserl dans cette conférence de 1935, c'est « le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie » (p. 382).

« Le plus grand danger de l'Europe est la lassitude », dit Husserl en conclusion de sa conférence. Lassitude qui résulte du manque de courage à poursuivre dans la voie où l'on s'est engagé. Ce n'est pas la fatigue du corps après l'effort, mais la fatigue à l'idée de devoir faire encore un effort, ou de persévérer dans l'effort – fatigue morale.

Pourquoi ce diagnostic : « L'Europe est malade » ? Parce qu'elle a perdu la foi dans le caractère téléologique de la raison, qu'elle ne se sent plus guidée par une idée infinie, que la raison est devenue bornée, limitée à des tâches instrumentales et pratiques, qu'elle n'est plus un but. Cela signifie aussi que l'Europe a perdu le caractère par lequel elle se distingue des autres régions du monde (non européennes) : le sens de l'universalité, qui fait que l'Europe n'est pas une région du monde comme une autre mais la seule qui se situe dans un horizon d'universalité. C'est pour cela que nous ne nous indianiserons jamais alors que les Indiens peuvent s'européaniser, non pas en changeant leurs coutumes et leur culture, mais en pratiquant les sciences qui ont montré l'universalité du vrai, qu'il y a une différence fondamentale entre ce que tout esprit doit tenir pour vrai et ce qui vaut seulement pour un groupe d'hommes, une civilisation ou une culture.

On peut comprendre l'expression (qui forme le titre de la conférence de Husserl) d'*humanité européenne* de deux façons.

1. D'une façon ségrégationniste : d'un côté une humanité européenne, de l'autre une sous-humanité (les barbares de Montaigne). Preuve en est la distinction faite par Husserl au début du texte entre les européens (qui peuvent se trouver en dehors de l'Europe géographique, les dominions anglais, les États-Unis) et ceux qui, tout en habitant en Europe, n'appartiennent pas à l'Europe, les Esquimaux, les Indiens des ménageries foraines, les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe… (p. 352). Que n'a-t-on pas dit sur cette malheureuse phrase ! mais Husserl ne fait pas une distinction d'essence ou d'origine, comme les racistes, il donne seulement des exemples de gens ou de communautés qui ont choisi de vivre entre soi plutôt qu'au sein de ce qu'il nomme la figure spirituelle de l'Europe. On n'aurait aucun mal à exemplifier cette distinction aujourd'hui où les revendications communautaristes pullulent au sein même de l'Europe dont l'unité spirituelle est de fait récusée au nom de ces particularismes qui ont tendance à se penser comme des petits mondes propres fermés sur eux-mêmes. Alors qu'avoir pour *telos* l'Europe comme idée infinie implique non pas de renoncer à la particularité empirique du soi ou du nous mais d'avoir aussi le regard tourné vers cette sorte d'étoile polaire qu'est l'idéalité : celle du vrai en soi, du bien en soi, de l'homme en soi…

2) C'est indiscutablement de cette seconde façon qu'il faut comprendre l'expression d'humanité européenne, au sens d'une humanité qui, indépendamment de sa coloration empirique, tend à devenir européenne, c'est-à-dire (car être européen est un processus infini, une « téléologie immanente », ce n'est pas une identité car « il n'y pas de zoologie des peuples », p. 354) à se donner pour tâche la recherche objective de la vérité, à tendre toujours à s'universaliser plutôt qu'à se particulariser ou se recroqueviller sur son identité.

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl explique d'abord comment la réduction transcendantale extrait pour ainsi dire du moi factuel, du moi individuel, l'ego transcendantal que je suis en tant que source de sens des actes et des motivations qui me sont donnés de façon objectiviste tant que je ne fais pas cette réduction, puis comment, grâce à « une modification eidétique de nous-mêmes », nous parvenons à l'ego transcendantal en général (§ 59). C'est le résultat de cette double réduction (du moi à l'ego, de mon ego à l'ego en général) que le texte de la conférence de 1935 va héroïquement chercher à fonder sur le terrain de l'histoire – héroïquement, parce que l'histoire est le terrain le plus réfractaire à l'opération de donation

de sens par laquelle l'ego *cogito* inclut dans sa sphère monadique la monade de l'autre, ou les autres monades, mais aussi par laquelle l'humanité européenne (l'ego transcendantal en général) élargit la communauté intermonadique aux époques et aux civilisations les plus lointaines et les plus étrangères : « Si, comme cela est nécessaire, nous partons de nous-mêmes et de notre nation, alors la continuité historique nous conduit toujours plus loin, de notre nation aux nations voisines, d'époques en époques » (p. 353). Dans ce processus d'élargissement de la sphère du soi et du nous, « l'humanité apparaît comme une seule vie pour les hommes et les peuples, liée seulement par une relation spirituelle, avec une quantité de types d'humanités et de cultures » (*id*.).

Husserl meurt en 1938. D'ascendance juive, il subit les effets de la ségrégation, les effets des lois antijuives. Il entrevoit comme Bergson au même moment « la formidable vague d'antisémitisme » qui va s'abattre sur l'Europe. Le plus grand de ses disciples, Heidegger, ne lui a pas été d'un grand secours parce qu'il a accepté d'être le recteur de l'université de Fribourg, et donc de faire allégeance au régime nazi, cet engagement correspondant sans doute à des convictions profondes. Husserl se retrouve d'une certaine manière abandonné, y compris par ses disciples les plus proches.

Nous sommes dans « La crise des sciences européennes », un ensemble de manuscrits dans lesquels Husserl fait une réflexion très pessimiste, très triste, sur l'évolution et le sens de l'histoire. Husserl pense que si nous en sommes arrivés là, c'est sans doute parce qu'au lieu de suivre la direction que la philosophie leur avait assignée, les sciences sont devenues impérialistes. L'homme est devenu un objet de la science au lieu d'être celui qui conduit la science, celui qui produit la science, et donc celui qui est au-dessus d'elle. L'homme est devenu finalement presque une matière pour la science, si bien qu'il n'y a plus de conscience de la spécificité de la conscience. Conscience et homme sont réduits à des déterminations objectives ou naturelles ; c'est ce que Husserl appelle le naturalisme, qui consiste à faire de la conscience un épiphénomène, ou l'objectivisme, qui voudrait que l'âme soit l'objet d'une science semblable à la physique pour les corps. Husserl interprète cet état de choses comme une dérive de la révolution galiléenne.

La révolution galiléenne est une révolution magnifique : personne ne peut mettre en doute son apport considérable, mais il y a un revers à cette révolution. C'est qu'elle nous a éloignés de ce que Husserl appelle dans ses derniers écrits « le monde de la vie » (*Lebenswelt*), et auquel il semble être devenu beaucoup plus sensible qu'au monde de la science, qui était celui des *Recherches logiques* et de ses débuts.

« Le monde de la vie », c'est celui dans lequel on est et dans lequel on puise nos évidences les plus fortes. L'idée de Husserl, c'est que, sans un retour à ces évidences originaires, l'esprit – car Husserl parle de plus en plus d'esprit, d'esprit plus que de conscience dans ces textes-là – va s'éloigner, devenir étranger à lui-même, et le résultat de cet oubli de l'esprit par lui-même, c'est ce que Husserl voit poindre : l'objectivisme, un univers intellectuel, politique aussi, dominé par les disciplines objectives, celles qui tiennent pour rien la conscience et sa spécificité, alors que tout l'effort de la phénoménologie a été de montrer quelle est cette spécificité de la conscience, et non seulement de le montrer mais d'y voir sa singularité, ce qui fait d'elle un être absolu par rapport à tous les autres êtres qui sont relatifs.

Le monde dont Husserl est le contemporain encore pendant les quelques années qui lui restent à vivre, est un monde à l'envers qui, au lieu de faire ressortir la grandeur et la singularité de la conscience, l'écrase sous un ensemble de lois, prétendues objectives, de déterminations causales, et cherche à dissoudre la conscience, à en faire une chose, au lieu de voir qu'elle est fondamentalement une non-chose, ce que Sartre mettra exemplairement en évidence par une voie différente de celle de Husserl.

Conclusion

Le ton triste, nostalgique, mélancolique même, de ce texte qu'on appelle la *Krisis* (« La crise des sciences européennes ») s'explique par le contexte dans lequel Husserl achève sa vie – une vie pour la pensée. Husserl a été un philosophe dans le droit fil de la grande tradition philosophique des Lumières, quelque nom qu'on lui donne – Lumières « rationalistes », Lumières « empiristes », ce sont les mêmes pour l'essentiel. Hume est un empiriste, Descartes un rationaliste, mais pour Husserl, Hume et Descartes qui cheminent certes dans des voies différentes, ont le même but, celui

d'accroître la connaissance humaine et de rendre « public » l'examen critique rationnel. Lui qui a parlé de « l'héroïsme de la raison » ne peut pas se faire le complice des philosophes qui renient la scientificité de la philosophie, pour lesquels le rêve d'une philosophie comme science rigoureuse est « fini ». L'authentique philosophie ne peut être qu'une science pour Husserl et, réciproquement, la science ne peut pas être séparée, coupée de l'idée de la philosophie.

Or, cette raison est bien malmenée aux yeux de Husserl. Elle est mise à mal de tous les côtés, la fin du XIXe siècle et le début du XXe ont vu se multiplier les pensées « romantiques » où le « profond » se signale par son obscurité, par le rejet de la raison, des Lumières, de la conscience, et même de la vérité, par l'exaltation de la race, de la vie, de la puissance. Pensées « guerrières », pensées « historicistes » de l'esprit d'un peuple contre celui des autres peuples, l'idéal étant d'être soi et non pas un autre que soi, d'être soi *contre* les autres.

Husserl assiste, impuissant, à ce reniement, à cette nouvelle « trahison des clercs », des intellectuels et des philosophes. Mais il décèle les prodromes de cette catastrophe ultime et absolue qu'est la barbarie nazie. Celle-ci n'est pas apparue comme un orage dans un ciel d'été, elle provient justement de toutes ces pensées, de toutes ces « philosophies » qui n'ont pas critiqué mais méprisé la raison, alors que ce à quoi Husserl a cru par-dessus tout, c'est à la raison – il est peut-être le dernier des grands philosophes occidentaux à s'être senti responsable du devoir de raison.

On ne peut pas dire qu'après Husserl, il n'y aura plus de philosophes pour défendre la raison, ce serait absurde, mais les philosophes dont nous allons maintenant parler, tous issus de la phénoménologie, ne vont pas particulièrement défendre la raison. Ils vont s'intéresser à d'autres choses que la raison : l'existence pour Sartre, le charnel ou le préthéorique pour Merleau-Ponty, le symbolique pour Ricœur. Ce n'est pas à une « eidétique de la conscience » vers laquelle s'est dès le début tournée la recherche de Husserl, mais au déchiffrement ontologique et herméneutique de l'existence humaine qu'ils vont consacrer leurs recherches propres.

Ce que personnellement je trouve très fort et très grand chez Husserl, et toujours admirable, c'est cette défense intransigeante de la raison en dépit de tout, dans une période historique qui est sans doute la plus sombre, ou l'une des plus sombres des périodes que l'humanité occidentale ait jamais vécues, et dans laquelle il s'est toujours montré très digne. Lui n'a jamais

tourné le dos aux idéaux philosophiques de l'homme occidental, l'amour de la liberté et de la raison.

Deuxième partie

Jean-Paul Sartre

Introduction

Sartre est arrivé à la philosophie, selon une confidence qu'il a faite tardivement, après la lecture l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson, alors qu'il n'était pas du tout bergsonien. Il a dit dans cet entretien que c'était la lecture de ce livre qui l'avait déterminé à faire de la philosophie alors qu'au départ, il ne pensait pas en faire. Sartre est devenu philosophe grâce à Bergson, et il a donc commencé son œuvre philosophiques par l'étude d'objets plutôt psychologiques très étudiés dans la philosophie française, comme l'image, l'imagination, l'imaginaire, les émotions, jusqu'à faire la découverte de la phénoménologie de Husserl grâce au livre que Levinas a écrit sur *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), et aussi grâce aux conseils que lui a donnés Raymond Aron d'aller voir du côté de la phénoménologie de Husserl, où il trouverait peut-être des moyens tout à fait nouveaux pour dire ce qu'il cherchait à faire philosophiquement.

Pendant son séjour à Berlin en 1933-1934, il a donc lu Husserl : les textes qui n'étaient pas traduits, les *Méditations cartésiennes*, *Ideen*, etc. Il a lu ces ouvrages et, comme Sartre fait son miel de toute fleur, il a intégré, incorporé, la méthode husserlienne à sa propre philosophie, car il y a une philosophie propre de Sartre qui n'est en rien réductible à la phénoménologie de Husserl, ni à la philosophie française traditionnelle.

Sartre apporte une vision philosophique nouvelle, indiscutablement. C'est cette vision philosophique nouvelle que je vais essayer de décrire dans ses

grandes lignes ; je ne parlerai que de Sartre philosophe, et non de Sartre auteur de romans, de pièces de théâtre, d'essais littéraires, politiques, de Sartre figure mondiale de l'intellectuel. Je distingue trois grands moments dans son œuvre philosophique : 1. le moment phénoménologique entre 1937, *La Transcendance de l'ego*, et 1940, *L'Imaginaire* ; 2. le moment ontologique, avec *L'Être et le Néant* en 1943 ; 3. le moment dialectique, avec la *Critique de la raison dialectique* parue en 1960.

En un peu plus de vingt ans, Sartre a donc produit une œuvre philosophique originale et diversifiée, tout entière fondée sur une intuition philosophique originaire formulée dans son chef-d'œuvre philosophico-littéraire, *La Nausée* (1938) : « L'essentiel, c'est la contingence. » Dans les vingt dernières années de sa vie (il meurt en 1980), Sartre a continué d'écrire et de publier des textes philosophiques, *L'Idiot de la famille* (sur Flaubert) et *Situations philosophiques* notamment, mais il a déjà dit l'essentiel dans les trois ouvrages dont nous allons traiter.

1. Le moment phénoménologique

La Transcendance de l'ego, ou la conscience débarrassée de l'ego

Sartre a écrit en 1936 un opuscule intitulé *La Transcendance de l'ego*. Le titre est un peu technique mais peut parfaitement s'expliquer. Je vais tenter dans un premier temps de montrer ce que Sartre a tiré de la méthode phénoménologique à la fois dans ce petit texte et dans celui qui suivra, un livre cette fois, *L'Imaginaire* publié en 1940, donc à peu près à la même époque, si bien qu'on peut dire que ces deux textes, *La Transcendance de l'ego* et *L'Imaginaire*, constituent le moment phénoménologique de l'œuvre de Sartre.

« La transcendance de l'ego » : ce titre veut dire que l'ego doit être considéré, et c'était le mérite de Husserl dans les *Recherches logiques* que de l'avoir fait, comme un existant au même titre que d'autres existants – cette table, cette lampe et cette bouteille –, que l'ego n'est pas une chose dans la conscience, une structure de la conscience, mais seulement le produit d'un regard intentionnellement dirigé vers lui. En un sens, l'ego

n'existe que si l'on pense à lui ; si l'on ne pense pas à lui, il disparaît, comme un objet que je ne regarde plus.

Qu'est-ce qui existe ? En un mot, c'est le monde, pour Sartre, dès cette année 1936, car le monde et la conscience sont pour lui rigoureusement contemporains l'un de l'autre. La conscience n'est pas le réfléchissement d'un monde qui serait donné d'abord, et le monde n'est pas une « représentation » de et dans la conscience. Monde et conscience sont rigoureusement contemporains l'un de l'autre.

Par conséquent, puisque toute conscience est conscience de quelque chose, de quoi la conscience est-elle conscience ? Du monde, précisément. Non pas du monde comme concept cosmologique, mais du monde dans lequel on vit, des objets qui nous entourent, des affections de joie, de tristesse que nous éprouvons, de la voiture qui passe, de l'encrier que je regarde et dans lequel je trempe la plume, des choses aussi ordinaires que celles-ci. Lorsque je lis un livre, j'ai conscience de ce que je lis et non pas de moi qui lis (sinon je m'arrête de lire). Alors pourquoi dit-on que la conscience est la conscience d'un ego ? Quel besoin la conscience a-t-elle d'un ego, que Sartre appelle un hôte indésirable ? Pour le Sartre de cet article fulgurant, la conscience n'a nul besoin d'un ego. Comme la conscience est toujours conscience de quelque chose, elle est toujours là où sont les choses auxquelles elle pense : voilà ce qu'il retient de Husserl. Mais il critique Husserl pour avoir ajouté à cette conscience qui est, selon Sartre, entièrement transparence, translucidité, absolu, ce personnage d'une certaine manière fictif dont la nature n'est peut-être que celle du pronom personnel *je*, *moi*, *ego*.

La critique de Husserl et la conscience selon Sartre

Cogito veut dire « Je pense ». Même si Descartes écrit aussi « *ego sum, ego cogito* », le pronom « je » n'est pas nécessaire en latin. La pensée est toujours évidemment ma pensée, mais ce n'est pas la pensée d'un ego. C'est Husserl qui fait de l'ego quelque chose qui surplombe peut-être la pensée et les autres existants, et qui ramène à lui tous ces existants et toutes ces pensées. Aux yeux de Sartre – qui le critique après lui avoir rendu un vif hommage –, Husserl est celui qui a débarrassé la philosophie de l'intériorité psychologique, il l'a ouverte sur le monde réel et lui a redonné un véritable avenir, de véritables objets, et non ces ombres de choses que l'on appelle les

idées ou les représentations. Pour Sartre (qui force un peu la note), l'intentionnalité est une « idée fondamentale » de la phénoménologie qui remet l'homme « sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes ».

La philosophie, c'est d'abord une pensée du monde, pour Sartre, et non pas une pensée sur la pensée. Ceci étant admis, il reproche alors à Husserl d'avoir alourdi la conscience avec cet ego qui semble tirer les ficelles des actes intentionnels à lui. Dans le fond, l'idée de Sartre à cette époque (mais il changera d'avis par la suite) est que la conscience se suffit parfaitement à elle-même, non pas parce qu'elle serait autarcique mais parce qu'elle est vide, claire, transparente à elle-même (« Une conscience est toujours transparente à elle-même », *L'Imaginaire*, p. 144), et ne consiste que dans l'acte de se rapporter à des choses transcendantes, c'est-à-dire dans le fait fondamental d'être toujours conscience de quelque chose.

La conscience n'est donc pas le psychisme, ni ce qu'on appelle l'esprit. La conscience n'est surtout pas la dimension de l'intériorité, un refuge où l'homme peut se retirer quand le monde l'offusque. La conscience est tout simplement l'unique façon pour un homme d'être au monde. En effet, quand je marche, j'ai conscience de marcher, mais je n'ai pas besoin d'une conscience suiveuse qui me dit que c'est moi qui marche. Autrement dit, le moi ne s'interpose pas entre la conscience et l'action car l'action est conscience d'elle-même comme action, et non conscience de moi comme sujet de l'action.

Mais la conscience de soi de l'action n'est pas une conscience réfléchissante, ce n'est pas une connaissance au sens ordinaire. Dès ce premier texte, Sartre désintellectualise la conscience et lui donne le sens d'une relation directe, transitive, entre l'homme et le monde. Elle se projette directement sur les choses qui l'entourent, elle n'est pas le réceptacle des images de ces choses. Ce n'est pas un autre nom pour l'entendement. À la différence de la conscience qui est spontanéité, transparence, « éclatement », l'ego n'est pas quelque chose de spontané, il est produit par la réflexion, il ressemble à un rayon réfléchi. Et au fond, on n'a pas besoin d'un rayon réfléchi dans une réflexion qui est compréhension immédiate de son objet ; au contraire, c'est la réflexion intellectualisante qui nous empêche de comprendre le sens de nos actes en en troublant la parfaite transparence. Ce sens est transitif, autrement dit : je marche = je sais que je marche ; en termes spinozistes, l'idée et l'idée de l'idée sont une seule et

même chose. Nous sommes là où se fait l'action, et nous ne sommes que ce que nous faisons. Il revient donc au même de décrire les actes de conscience ou les actions dans le monde. L'originalité de la conception de Sartre se trouve selon nous dans la critique et le rejet d'une conception purement théorique de la conscience à laquelle il va substituer sa conception nouvelle d'une conscience synonyme d'existence.

Il y a cette thèse, dont Sartre ne démordra jamais, que nos actes sont des consciences, ils portent leur sens en eux-mêmes, et on pourrait dire aussi réciproquement qu'être conscient, c'est toujours agir d'une certaine manière, ce n'est pas penser ou réfléchir mais être ou faire. Ce qui exclut l'idée, aux yeux de Sartre absolument absurde, d'une pensée inconsciente, d'une pensée qui ne se connaîtrait pas elle-même. La conscience est conscience d'elle-même : cela ne veut surtout pas dire que la conscience se ferait objet pour elle-même, qu'elle serait, comme on dit, conscience positionnelle d'elle-même, en se posant comme existant dans le monde. La conscience de soi n'est précisément pas pour Sartre une conscience qui pose le soi comme existant. C'est une conscience qui est absolument et rigoureusement réglée sur le cours de l'action en train d'être faite.

Il y a donc pour Sartre une spontanéité qui échappe à la réflexion. Au fond, quand, par la réflexion, nous faisons retour sur une conscience spontanée, nous en déformons le sens propre et authentique. Cette idée va toujours demeurer chez Sartre, l'idée que la réflexion déforme son objet et que, en un sens, connaît ce qu'il fait celui qui le fait au moment où il le fait. Ce que Sartre essaiera toujours de rattraper, c'est ce savoir qui précède toute réflexion et qui devient un savoir mort dans la connaissance. La conscience, c'est un savoir vif de soi-même. Ce savoir est certain parce qu'il est direct et spontané. Je le découvre comme toujours déjà donné à moi.

L'homme ne peut pas être juge ou témoin de lui-même, il s'échappe à lui-même ; c'est l'une des thèses sans doute fondamentales de Sartre, qu'il a conçue quand il était élève à l'École normale supérieure et préparait l'agrégation de philosophie. Il étonnait toujours ses « camarades », par la cohérence et l'ampleur de ses théories déjà philosophiques. Au cœur de ces théories, se trouve cette idée ou conviction que le savoir que la conscience a d'elle-même quand elle croit se tenir à distance d'elle-même est toujours diffracté et faussé par cette réflexion seconde où elle se fait, comme il le dira plus tard, complice d'elle-même : « Le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence » (*La Nausée*, p. 153).

Évidemment, Sartre n'est plus dans la perspective phénoménologique husserlienne en pensant que la réflexion gâche les choses d'une certaine manière, que l'existence humaine prise dans son authenticité est une vie irréfléchie, non pas au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est irréfléchi parce qu'il est étourdi, mais au sens où la réflexion ne s'interpose pas entre la conscience et son projet, irréfléchi au sens de spontané. Ce que Sartre essaiera de décrire dans *L'Être et le Néant*, c'est ce savoir d'elle-même de la conscience qui n'est pas une connaissance de type intellectuel, qui n'est pas et ne peut jamais être une connaissance objective, comme celle que prétend avoir le fameux « spectateur impartial » d'Adam Smith, mais aussi « le spectateur désintéressé » de lui-même que l'ego transcendantal cherche à devenir par la réduction (*Méditations cartésiennes*, § 15). On voit donc déjà que la liberté ne peut consister qu'en l'acte perpétuellement reconduit d'échapper à soi-même, et pourquoi, dans le premier essai philosophique de Sartre, le moi est « un hôte indésirable » dans la conscience.

Philosophie de la conscience ou philosophie de la liberté

La liberté qui ne fait qu'un avec la conscience (la philosophie de Sartre est aussi bien une philosophie de la conscience qu'une philosophie de la liberté), ce n'est donc pas du tout la possibilité de se retirer dans le soi, dans l'intimité de son chez-soi : la liberté consiste à être auprès des choses et à les connaître ou plutôt à les affronter, dans leur implacable adversité. La liberté (renversement là aussi de la conception traditionnelle) chez Sartre n'étant donc rien d'autre que la modalité de la présence de l'homme au monde, elle ne peut pas aussi consister dans la volonté de se retirer ou de se retrancher dans la célèbre citadelle intérieure des stoïciens. D'où la critique, tranchante comme de l'acier, du concept d'ego transcendantal en général, et l'idée substitutive et quasi inverse de la transcendance de l'ego : considérer l'ego comme un objet transcendant en le mettant en dehors de la conscience.

Transcendant, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire extérieur, qui dépasse, qui n'est pas réductible à soi. En faisant de l'ego un objet transcendant, Sartre escompte récupérer toute la liberté de la conscience et ne pas se ou la laisser enfermer dans les bornes convenues et ennuyeuses de la personne humaine, de l'ego, de l'identité.

La conscience opposée ainsi à l'ego n'est peut-être pas impersonnelle au sens strict mais elle n'est pas personnelle, elle n'est pas indexée à un Je : on peut l'appeler, dit Sartre, pré-personnelle. Cela signifie que quand j'ai conscience que je suis en train de réparer une roue, je n'ai pas la conscience de ma personne comme étant distincte du reste du monde ; au contraire. La conscience de réparer une roue est identiquement conscience d'être totalement présent dans le monde, elle n'est pas l'activité simplement locale et ponctuelle d'un Je qui se tiendrait en deçà ou au fondement de son activité.

Par conséquent, dès le début, la liberté chez Sartre, ce n'est pas ce qu'on appelle la liberté de conscience, et encore moins le libre arbitre, c'est-à-dire la liberté de se retirer du jeu, de penser ce que l'on veut, de choisir ceci plutôt que cela. La liberté chez Sartre – cette thèse sera fondamentale dans *L'Être et le Néant* –, c'est pour l'homme le fait paradoxal de ne pas, de ne jamais pouvoir être identique à soi, c'est, déjà dans cet article de 1936, la possibilité de n'être rien, rien de positif en tout cas : c'est déjà l'idée, sans le terme plus ou moins heureux, de la « néantisation ».

L'imaginaire et la méthode phénoménologique

À cette même époque, Sartre écrit un livre très riche, livre d'analyse directe plus que de réflexion sur la philosophie de l'imaginaire. En fait, il utilise la méthode phénoménologique dans la description de la conscience imageante ou de la vie de l'imaginaire – ces deux termes demeurant pour le moment substituables l'un à l'autre. Sartre a toujours été passionné par l'imagination, bien plus que par la perception, la mémoire, et moins encore par l'entendement. Il est l'un des rares philosophes à ne s'être pour ainsi dire jamais intéressé à la question de la connaissance (la connaissance objective, la connaissance scientifique, les questions épistémologiques). En revanche, et c'est sans doute lié au fait que Sartre est aussi un écrivain, un romancier, un auteur de théâtre, l'imagination est pour lui la voie royale pour entreprendre l'étude d'une conscience toujours située dans le monde.

Mais l'imagination n'est pas tant une modification de la conscience qu'un tout autre type de conscience que la conscience perceptive. Ce sont, dit-il d'emblée, « les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience […] elles s'excluent l'une l'autre ». À la différence de la conscience perceptive visant un objet ici et maintenant dont l'existence s'impose à elle,

l'imagination symbolise et met en œuvre la capacité qu'a l'homme de dépasser à tout moment le présent donné. C'est ce que Sartre nomme la néantisation, « propriété » de la conscience qui ne fait qu'un avec sa liberté, aussi inséparable d'elle que la pensée l'est de l'âme pour Descartes (signalons qu'en 1946, Sartre a écrit une longue étude introductive sur la liberté chez Descartes, chez qui il trouve comme la préfiguration de sa propre conception de la liberté comme néantisation).

Avec Husserl, on parlait de la saturation intuitive du présent dont l'extension temporelle est indéfinie. La conscience ne cesse d'allonger le présent (le « flux »), de reconduire le maintenant point source du temps et de remplir ses intentions d'attente par la saisie des choses présentes, « en chair et en os ». Chez Sartre, c'est tout à fait différent ; ce n'est pas le présent qui l'intéresse, ni les objets qui se présentent à la conscience, mais le fait que la conscience est capable de dépasser à tout moment les choses présentes, données dans la perception ou dans l'intuition. Le mouvement propre de la conscience, et c'est sa liberté pour Sartre, c'est le fait d'imaginer ; seul un être libre peut imaginer, c'est-à-dire s'émanciper de son présent, se tourner vers des choses qui n'existent pas, irréelles ou seulement absentes. En imaginant, la conscience s'enivre de ses propres possibilités.

C'est pour tout cela que l'imagination témoigne, bien plus que la perception, de l'incroyable, de l'insondable liberté de la conscience. Rien ne peut arrêter la conscience : « C'est parce qu'il est transcendentalement libre que l'homme imagine » (p. 358). D'un côté, une conscience perceptive qui suit le cours des phénomènes, prend acte des choses telles qu'elles sont, une conscience qui distingue et unifie les phénomènes objectifs. D'un autre côté (incorrigible dualisme sartrien !), une conscience imageante tournée vers des objets imaginaires, qui « irréalise » les choses ou les êtres qu'elle se donne en image (et non pas les images des choses). Du coup, l'absence (d'un ami, par exemple) n'est pas simple négation ni même privation de la présence : l'absence de notre ami devient une production imaginaire par la conscience de l'être de l'ami absent. Sartre en conclut que « l'acte d'imagination est un acte magique […] une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire de façon qu'on puisse en prendre possession » (p. 239, début de la quatrième partie, 1. L'objet irréel).

Non seulement l'imagination n'est pas définie comme le moyen de rendre présente une chose absente, mais, à l'inverse de cette conception classique,

elle produit ou se donne « d'un seul coup » un objet irréel qui n'est pas une simple modification de l'objet perçu, mais son *analogon*, c'est-à-dire un type de choses propre à la vie imaginaire qui est « une conduite en face de l'irréel ». « Le réel et l'imaginaire, par essence, ne peuvent coexister » (p. 282). La structure antithétique de *L'Être et le Néant* est déjà bien en place dans *L'Imaginaire*. La conscience imageante (car c'est une conscience propre, autonome, libre de toutes attaches, semble-t-il) se donne donc des objets en images et non des images d'objets, distinction qui peut paraître sophistique mais ici d'une grande importance. Car pour avoir l'image d'un objet, il faut préalablement avoir perçu cet objet, ce qui ferait alors de l'imagination une perception affaiblie, comme chez Hume, tandis qu'un objet imagé est la création d'une conscience spécifique, qui ne pose pas mais néantise son objet en se le donnant (c'est volontaire et spontané) comme irréel ou comme absent.

L'Imaginaire est séparé de trois ans de *L'Être et le Néant* (1943). Cet ouvrage se présente comme une étude à la fois descriptive et psychologique de la vie des images ou de l'activité de l'imagination. Ce que Sartre a retenu de Husserl, c'est l'idée qu'imaginer, ce n'est pas avoir des images dans l'esprit (ce qu'il appelle « l'illusion d'immanence »).

Cela veut dire qu'à certains moments, la conscience se fait librement imageante : elle ne se tourne pas vers des images conservées dans la mémoire, elle suscite ces images. Les images de la conscience sont des idoles des psychologues. Pour Sartre, il n'y a rien de tel que des images dans la conscience (il n'y a d'ailleurs *rien* dans une conscience), mais c'est une conscience qui se met à imaginer, elle se met dans la position de se donner un monde en images, voire un monde imaginaire. C'est cela qui est fondamental : imaginer n'est pas une affection de l'esprit par des images, un désordre de l'esprit, mais un acte, une activité, une activité spontanée, pleinement active, de la conscience. Un acte magique (comme l'émotion est une conduite magique), parce que la conscience se donne son objet en totalité, comme une apparition subite, à la différence de la perception qui ne peut porter que sur quelques aspects des choses, les voir sous un angle particulier, etc. ; acte magique parce que je dois m'irréaliser pour faire paraître l'objet, objet irréel sur lequel achoppe toute tentative de description, comme Alain l'a montré avec son célèbre exemple des colonnes du Panthéon.

Sartre a sans doute puisé chez Husserl cette idée nouvelle de l'acte d'imaginer comme une modification intentionnelle de la conscience qui pose son objet, ni comme étant, ni comme n'étant pas, mais comme quasi-étant, dit Husserl. Mais Sartre convertit cette différence d'orientation qu'est la modification pour Husserl en une différence de position de la conscience par rapport au monde. À la conception d'une « conscience embourbée dans le monde qui est celle du déterminisme psychologique » rendant impossible le moindre écart de la conscience par rapport au réel, Sartre oppose la libre spontanéité de la conscience imageante (un peu comme il oppose dans *La Transcendance de l'ego* la spontanéité de la conscience qui vise une chose ou une tâche dans le monde à l'inertie d'un ego transcendantal qui ne fait que superviser la succession imprévisible de consciences libres et spontanées).

« Pour qu'une conscience puisse imaginer, conclut-il en un style kantien, il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde » (conclusion, p. 353). On peut toutefois se demander si, en faisant porter à l'imagination la charge de la liberté et en y voyant même la manifestation irrécusable de la liberté, Sartre n'est pas contraint de faire du réel ce qu'il est et rien d'autre, un être en soi, alors que la conception de Husserl que Ricœur reprendra en partie des variations imaginatives peut rendre compte de la liaison dynamique du réel et de l'imagination, et par conséquent de l'unité de la conscience qui perçoit *et* qui imagine.

2. Le moment ontologique

L'Être et le Néant : qu'est-ce que l'être ?

Pour celui qui connaît la suite de l'œuvre de Sartre, *L'Imaginaire* est déjà un livre qui contient les thèses décisives de *L'Être et le Néant*. Dans les dernières lignes, Sartre évoque comme un signe d'une réflexion à venir « l'existence dans ce qu'elle a de plus contingent et de plus absurde ». Cette conclusion et cette transition avec l'opus de 1943 montrent le caractère d'ensemble du projet philosophique sartrien qui ne se compose pas d'études distinctes, mais qui poursuit une même recherche à travers différents

champs, obstinément attachée à la défense d'une thèse unique, celle de la liberté.

Passons donc au deuxième moment, que j'ai appelé « ontologique », par différence avec le moment phénoménologique composé de *La Transcendance de l'ego* et *L'Imaginaire*, deux textes limpides, précis, vifs. Ce n'est pas le cas de *L'Être et le Néant*, sans doute le livre de philosophie le plus connu de tout le XXe siècle et dont le sous-titre est : *Essai d'ontologie phénoménologique*. Il s'agit plus d'une recherche ontologique que d'une recherche ou d'une élucidation phénoménologique.

L'être et le néant sont les deux pôles de toute recherche ontologique, et une attitude plus sage qu'on ne croit consisterait à dire que l'être est et que le néant ou non-être n'est pas – je me réfère aux célèbres discussions du *Parménide* de Platon : l'être est et le non-être n'est pas, comme au veto opposé par Malebranche à de telles recherches : le néant n'a pas de propriétés. D'une certaine manière et en cédant à la facilité du jeu de mots, je dirais que chez Sartre, c'est l'inverse. Sartre a comme retourné ces tautologies : « L'être est et le non-être n'est pas » ; tout au long de ce gros livre, il a décliné cette vérité existentielle, le fondement de toute vérité relative à l'existence : l'être n'est pas, et le non-être ou le néant est. Mais ici, *être* signifie l'en-soi, le fait pour une chose d'être ce qu'elle est et rien d'autre, alors que par *néant* Sartre désigne, on vient de le voir dans *L'Imaginaire*, le pour-soi dont l'étude des structures et la description de ses relations avec lui-même et les autres occupent la plus grande partie de *L'Être et le Néant*.

Qu'est-ce que l'être ? La réponse la plus simple est de désigner des objets existants autour de moi. Le radiateur, la lampe, le micro, l'ordinateur, toutes ces choses-là sont ou existent, ainsi que la pièce dans laquelle ils sont, et le monde dans lequel cette pièce et des millions d'autres choses sont. Pour Sartre, ces choses ne sont que ce qu'elles sont : la lampe n'est que lampe, le radiateur n'est que radiateur. C'est une limitation fondamentale de n'être que ce qu'on est, de ne pas pouvoir être aussi autre chose. L'être, que Sartre appelle aussi l'« en-soi », est complètement fermé sur soi, une chose qui ne s'ouvre en aucune manière sur le monde ou sur autre chose que soi : c'est cela, être, au sens verbal d'exister, et non comme substantif (*un* être).

Par opposition à cette façon d'être, à ce plein d'être que signifie l'en-soi, l'homme, et ce terme est peut-être plus significatif encore aux yeux de Sartre que ceux de conscience ou d'esprit, est *un* être qui n'est pas réductible

à son être, c'est-à-dire à son essence. Autrement dit, je suis toujours autre chose que ce que je crois être, je ne suis même que cela : le fait de pouvoir nier les déterminations objectives par lesquelles nous définissons les choses qui nous entourent. Mais, objectera-t-on, ne faut-il pas que l'être soit donné d'abord pour que je puisse le néantiser, objection semblable à celle que l'on a pu faire à *L'Imaginaire* : pour imaginer une chose absente, ne faut-il pas l'avoir perçue comme présente ? Pour Sartre, il y a rupture dans les deux cas : entre la perception et l'imagination, entre l'en-soi et le pour-soi (qui signifie : mon être rapporté à moi qui ne cesse de le dépasser dans la direction de l'absence, du possible, du futur).

Ce qui caractérise l'être de l'homme, c'est le fait de ne pas être ce qu'il est, et inversement, d'être ce qu'il n'est pas. Il est manifeste que Sartre reprend à Heidegger certaines des analyses et des conclusions d'*Être et Temps* (1927). Nous ne sommes plus ici dans le sillage de Husserl. On peut dire que *L'Être et le Néant* est le moment heideggerien de Sartre alors que les deux livres précédents représentent plutôt le moment husserlien.

La liberté, ou échapper à soi-même et à l'identité

La touche personnelle que Sartre ajoute aux thèses heideggeriennes, c'est, bien sûr, sa conception originale de la liberté. La liberté, c'est échapper à l'être, ou s'échapper de l'être comme d'une cage ou d'une prison. C'est la volonté de se désolidariser de tout ce qui m'assigne à résidence quelque part. Par exemple, je peux dire « Je suis là, en train de parler de Sartre », mais cette détermination n'est pas fermée, ce n'est pas une implication de ma notion individuelle, comme chez Leibniz. Je suis aussi autre chose et, par exemple, je suis projeté au-delà de ce que je suis en train de dire. Suis-je dans le présent de ma parole ou plutôt dans l'anticipation de mes idées ? Beaucoup plus dans l'anticipation de mes idées que dans le présent de ma parole. En fait, je suis toujours là où je ne suis pas ou plus, je suis toujours en avance de moi-même. C'est cela que Sartre appelle, en empruntant à Heidegger ce concept, « l'être en projet » ; c'est ça, être en projet. Et c'est cela qui caractérise à la fois l'être de la conscience et la nature de la liberté, absolument inséparables l'une de l'autre.

Toute la philosophie, antique comme moderne, dit que la sagesse de l'homme consiste à rentrer en lui-même, à ne pas se perdre dans l'extériorité, etc. Ce qu'on a appelé l'existentialisme sartrien tourne le dos à

ces pensées qui ont ignoré la spécificité de l'existence humaine, sa différence fondamentale, ontologique, avec l'être ou l'essence de toutes les autres choses dans le monde. Un acte « n'est acte humain qu'en tant qu'il dépasse toute explication qu'on en donne » (p. 72). Mais on ne sait jamais vraiment si, pour Sartre, cette spécificité qui tient dans le fait de s'échapper du « soi-même », de fuir l'en-soi, est une nécessité à laquelle le pour-soi ne peut pas se dérober (auquel cas le pour-soi aurait une nature comme l'en-soi) ou bien une prise de conscience par le pour-soi de sa liberté ontologique. S'agit-il d'une description (comme le veut la phénoménologie) ou d'une prescription (comme dans le devoir kantien) ?

Penser que l'être de l'homme puisse se définir comme on définit l'être ou la nature d'une table ou celle d'un triangle, c'est ignorer (par sottise ou parti pris) la différence pourtant massive entre un être qui a une conscience de soi soustraite à l'objectivité et des choses qui ne sont que choses, dont l'identité est seulement constatée de l'extérieur. On ne peut donc pas confondre, autrement que par mauvaise foi, l'identité du soi avec celle d'une chose, celle-ci étant parfaitement et objectivement déterminable, celle-là étant indéterminée et indéterminable parce que subjective. C'est tout simplement cette indétermination de l'être qui a conscience de lui-même dont Sartre fait la caractéristique du pour-soi, et sa différence abyssale (mais sans doute excessive) avec l'être de l'en-soi.

Chacun de nous choisit ou détermine telle « qualité » comme la sienne propre, et jusqu'à la fin de sa vie, ce choix peut être encore modifié. Sartre met au premier rang cette idée que nous choisissons toujours d'être ce que nous sommes, que l'être de l'homme ne précède pas le choix d'être. C'est cela que veut dire la fameuse maxime de l'existentialisme : « L'existence précède l'essence. » Nous ne sommes pas enchaînés à nos déterminations, nous passons notre vie à nous interroger sur leur ordre, à faire et défaire les hiérarchies qui fixent notre être, et même en un sens à changer d'identité. Ce qui est essentiel à l'homme, c'est de pouvoir être ceci plutôt que cela. Là est la liberté pour Sartre : échapper à ce que l'on est, se tenir toujours au-devant de ce que l'on est. On pourrait aujourd'hui faire une très bonne utilisation de cette idée fondamentale de Sartre au regard des rengaines contemporaines sur l'identité collective ou communautaire, l'identité nationale, les identités culturelles, etc.

Pour Sartre donc, contre le déterminisme psychologique qui nous réduit à « n'être jamais que ce que nous sommes », qui « nous réintègre au sein de

l'être » (p. 72), qui voudrait « emprisonner l'homme dans ce qu'il est » (p. 99), la dimension constitutive de notre être est le néant, terme par lequel il désigne cette capacité d'irréalisation dont il a montré dans *L'Imaginaire* qu'elle est la condition de possibilité de l'imagination. *L'Être et le Néant* généralise cette thèse, en fait l'essence de la conscience et pas seulement de l'imagination.

Par néant, Sartre entend le fait de ne pas pouvoir coïncider avec soi, mais cette impossibilité d'être soi-même n'est pas une impossibilité sur laquelle on bute (nous aimerions savoir qui nous sommes sans y parvenir). Non, le fait de ne pas coïncider avec soi est une impossibilité féconde, une négativité positive qui ouvre l'avenir et lui restitue sa merveilleuse indétermination. L'homme s'échappe à lui-même, son essence tient dans la négation de toute essence. Je formule ces vérités dans un langage sans doute trop moral alors que Sartre s'efforce de rester au niveau de l'ontologie, mais c'est là la thèse unique de ce livre fourmillant d'analyses lumineuses, malgré la préciosité philosophique d'une langue et d'un style souvent inutilement compliqués.

« L'existence précède l'essence », ou l'homme n'est pas ce qu'il fait

Revenons sur l'une des formules les plus célèbres de Sartre, qu'il emprunte d'ailleurs aussi à Heidegger, formule qui fut répétée à l'envi : « L'existence [pour l'homme, chez l'homme] précède l'essence. » Évidemment, ainsi énoncée, elle est contradictoire. Comment l'existence de quelque chose peut-elle précéder son essence, c'est-à-dire ce qu'elle est ? On peut très bien dire que l'existence et l'essence sont la même chose, mais dire que l'existence précède l'essence, non.

Ici aussi, il y a un sens positif de cette formule, qui est celui que Sartre veut lui donner et qui consiste à dire que l'homme n'est que ce qu'il fait. C'est-à-dire que l'homme (ou le soi) n'est que la somme des actes qui ont pour origine la conscience de celui qui agit. En ce sens, être n'est pas accomplir une essence qui serait la nôtre ou dérouler un programme ontologique contenu dans l'essence ou dans notre nature ; être, pour l'homme, ne peut consister qu'à se faire continuellement, s'échapper continuellement (« la conscience est échappement à soi »), se donner pour horizon ce que l'on n'est pas et que l'on cherche à être.

L'une des analyses les plus célèbres de Sartre consiste à décrire cette sorte de passion d'être que nous avons tous et qui est caractéristique de ce qu'il appelle, au début de *L'Être et le Néant,* la mauvaise foi. La mauvaise foi ce n'est pas le mensonge mais « mensonge à *soi* » (p. 87), se tromper soi-même volontairement en posant comme au-dessus de soi une identité à soi à laquelle l'on s'efforce de croire comme à une nécessité qui nous transcende. Car la mauvaise foi est d'abord une foi, mauvaise parce qu'inauthentique et truquée, mais c'est elle qui nous fait adhérer à ce que l'on fait, ou à ce que l'on « est ». Sartre veut montrer que la mauvaise foi consiste essentiellement à se prendre pour une chose. C'est ça, la passion de l'homme, au sens religieux du terme, le pour-soi qui se prend pour un en-soi. Dire en y croyant comme à une nécessité d'essence : Je suis jaloux, revient à faire de la jalousie un prédicat contenu dans le sujet que je suis, comme la dureté est un prédicat de la table. Or pour Sartre, la jalousie (ou tout autre « qualité ») est une conduite : je me choisis jaloux, je ne le *suis* pas. Mais je voudrais me faire croire que je le suis, et que je n'y peux rien !

L'homme voudrait être ce qu'il est. Mais précisément, comme il sait qu'il ne peut pas l'être, qu'il est toujours au-devant de ce qu'il est, il se ment à lui-même et feint d'être ce qu'il croit être. On pense bien sûr à l'exemple légendaire du garçon de café. Sartre écrivait dans les cafés, et ses exemples diffèrent en cela de ceux des philosophes universitaires (des bureaux et des encriers, au mieux l'arbre en face…) : on perçoit le bruit de fond du monde dans ses analyses et ses exemples. Il décrit admirablement ce qu'il appelle la danse du garçon de café, c'est-à-dire sa manière de porter le plateau, de servir, de se faufiler avec adresse et sûreté entre les tables… Qu'est-ce qui est énigmatique dans cette danse (comme on parle de la danse des abeilles) ? Simplement le fait qu'un homme cherche à être ce qu'il fait et à faire en sorte que ses gestes et son comportement coïncident exactement avec le modèle abstrait qu'il a posé de lui-même, mais comme étant au-dessus de lui-même. Que fait donc le garçon de café ? La conclusion de Sartre est célèbre : il joue à *être* garçon de café.

Être, pour l'homme, c'est jouer à être, jouer à se faire chose pour ne pas avoir à porter la responsabilité du choix à laquelle on tente d'échapper, notamment par la mauvaise foi, conduite fondamentale de la réalité humaine (équivalent sartrien de l'inconscient freudien). Par conséquent, ni le garçon de café, ni le philosophe qui écrit un livre ne sont (au sens de l'en-soi) garçon de café ou philosophe. Ils ne le sont que du point de vue

inauthentique de celui qui va chercher à ramener leur existence à une détermination (naturelle ou sociale, peu importe). Mais le propre de l'existence humaine, du pour-soi donc, c'est d'échapper à toute définition ou « localisation », « de n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même » (p. 121), c'est-à-dire de ne jamais coïncider avec ce qu'il montre de lui-même, y compris à lui-même. Au contraire, ce que Sartre appelle « l'esprit de sérieux » se caractérise par l'absence de distance à soi, par le désir, bien plus partagé qu'on ne croit, d'être pris et de se prendre pour une chose (« Moi, je suis comme ceci »).

Quelques dizaines de pages après ce mémorable exemple, Sartre précise que si je dois jouer à être garçon de café pour l'être, j'aurais beau jouer au diplomate ou au marin, je ne le serai pas (p. 126). Il y a donc bien une « position » dans l'être (social ou naturel, peu importe) qui précède mon choix existentiel, qui ne se fait donc pas à partir de rien. C'est ce que Sartre appelle « la facticité » du pour-soi, « une nécessité de fait » sans laquelle le pour-soi serait, comme Dieu, cause de soi. En accordant à Sartre que le garçon de café (comme chacun d'entre nous) joue à être ce qu'il est (mais n'est-ce pas le propre des rôles sociaux ?), on aimerait lui demander si, selon lui, l'homme se choisit aussi homme.

Le pour-soi, ou l'homme en tant qu'il se fait toujours ce qu'il n'est pas

Contre une psychologie comportementaliste, objectiviste, qui consiste à décrire de l'extérieur le comportement de l'homme et à réduire la conscience à un comportement, Sartre, par un geste extrêmement libérateur, nous montre par des analyses, des exemples, des descriptions, que l'homme échappe toujours à son comportement, qu'il est toujours plus ou autre que le comportement qu'il offre à la vue des autres. On pourrait dire que cela revient à préserver la dimension de l'intériorité, de la vie intérieure. Non, c'est ce que Sartre appelle le pour-soi, et qu'il oppose à l'en-soi.

Le pour-soi, ce n'est pas la vie intérieure, ce n'est pas une vie qui n'est que pour elle-même, mais l'être de l'homme en tant qu'il se néantise continuellement, pour reprendre le verbe utilisé par Sartre, c'est-à-dire en tant qu'il se fait toujours autre que ce qu'il est. Mais ce n'est pas par une volonté morale, c'est par une nécessité ontologique, c'est-à-dire qu'il ne peut pas, du fait de la temporalité du pour-soi, coïncider avec quelque chose que

l'on pourrait définir en terme d'être ou en terme d'essence. Il est donc toujours en projet, toujours à faire, et c'est depuis cet avenir qu'il se rapporte à son présent (et qu'il éclaire, en le modifiant, son passé).

Sartre s'expose évidemment à des objections massives. Si l'homme est aussi « transcendentalement libre » qu'il le dit (« Il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas », dit-il aussi p. 516), l'est-il totalement, comme le Dieu de Descartes qui fascine tellement Sartre ? Si l'homme est libre, est-il libre de faire que ce qui a été ne soit pas, ce que même le Dieu de Descartes ne peut pas faire ? Est-ce que je peux modifier mon passé ? Est-ce que mon passé, ce n'est pas moi-même, comme Sartre le dit lui-même (« Je n'ai pas un passé, je suis mon propre passé », p. 157) ? Et cela de manière absolument irréversible ? On peut accorder à Sartre que l'on sera différent demain ou après-demain, que l'on va changer, se reprendre, mais on ne peut pas changer l'être que l'on a été. Le passé n'est pas révocable, il n'est pas modifiable. Et pourtant, il l'est pour Sartre.

C'est en cela que la puissance d'extension de la pensée de Sartre est toujours impressionnante. Il va nous montrer, non sans rhétorique et pas forcément de façon convaincante, que le rapport de l'homme à son passé est toujours un rapport perspectiviste, qu'il dépend d'un choix ou d'un point de vue. Je vais toujours choisir dans mon passé quelque chose que je vais penser être « plus » mien que d'autres choses, ce qui signifie que le sens du passé provient de l'avenir qui le lui donne. Le sens du passé n'est pas immanent au passé, c'est en fonction de l'avenir que le passé se présentera sous tel jour ou sous un autre, comme si la signification du passé était toujours, pour utiliser un vocable bien sartrien, « en sursis » : « Il n'est pas un moment de ma conscience qui ne soit […] défini par un rapport interne à un futur ; […] le sens de mes consciences est toujours à distance, là-bas, dehors » (p. 170).

Un exemple de Sartre : une crise d'adolescence. Est-ce que cette crise d'adolescence mystique est un événement passager, ou le point de départ d'une conversion radicale, le début d'une vie nouvelle ? Cette crise qui s'est produite dans le passé n'aura de sens qu'en fonction de l'avenir, c'est-à-dire de ce que l'homme futur va choisir d'être. Donc, non seulement on choisit d'être ce que l'on n'est pas encore, mais d'une certaine manière, on choisit aussi d'être ce que l'on a été, et c'est cela qui est quand même plus paradoxal. Autant on peut admettre la première proposition, autant la

seconde est difficile à admettre. Mais Sartre, dans *L'Être et le Néant*, multiplie les formules provocatrices, plus dans la forme que dans le fond.

Un autre exemple de cette fameuse liberté sartrienne, c'est celui de l'excursion (p. 530 et suivantes). Je m'aperçois que je ne peux plus continuer, je suis « trop fatigué » pour poursuivre la marche, mes forces m'abandonnent. Est-ce le chemin qui est trop difficile, trop long, est-ce le rocher qui est inaccessible ? Non, ils ne sont tels que pour celui qui a fait le projet de marcher ou d'escalader, les choses du monde ne prenant leur sens ou leurs qualités qu'à la lumière des projets humains qui s'y rapportent. Mais de cette constatation évidente, Sartre tire une thèse qui l'est beaucoup moins en disant que c'est moi qui *décide* du caractère d'adversité de la chose. Ce n'est pas la fatigue comme donnée de fait qui m'impose d'arrêter, c'est mon choix, je me choisis fatigué comme d'autres se choisissent résistant à la fatigue, de même (p. 540) qu'aimer, c'est se choisir aimant, etc. On peut se demander où est passé l'en-soi dans ces analyses, tant il semble que la conscience ou la liberté (c'est la même chose pour Sartre) saturent complètement la réalité humaine qui paraît de ce fait « condamnée » à n'avoir jamais affaire qu'à elle-même, à travers les autres choses. Bien qu'il soit très souvent question du corps dans *L'Être et le Néant*, ce corps n'agit pas sur la conscience, auquel cas on peut se demander s'il n'est pas de part en part conscience (et non corps).

Il ne peut pas y avoir d'union de l'âme et du corps chez Sartre. L'idée totalitaire du choix (que, curieusement, on ne choisit pas de faire) implique la mise entre parenthèses de toute action causale au seul profit de la relation purement intentionnelle de sens entre la conscience et ce qui n'est pas elle. D'où la conception de l'émotion, de la honte comme attitudes devant le monde et devant autrui (fuite, conduite magique), et non comme affections ou passions de l'âme. Cela revient à ne pas respecter l'expérience que chacun de nous fait de la consécution entre la fatigue musculaire, corporelle, et l'impossibilité de poursuivre l'effort. Je choisis de m'arrêter parce que je ne peux pas faire le choix de continuer la marche ou la course. Ces deux choix ne sont pas également possibles.

L'explication célèbre de l'émotion dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* s'expose à la même objection : dire que l'on choisit de s'évanouir pour fuir la difficulté, c'est mettre entre parenthèses l'état et l'action du corps. Il est tout à fait possible que, dans certaines situations, l'émotion soit une conduite magique ou une conduite de fuite devant l'adversité du monde,

mais cela ne peut servir d'expérience test pour comprendre ce que sont les émotions qui, certes, sont des états de conscience, mais produits par une situation dans laquelle notre corps est affecté. C'est d'abord le corps qui subit l'émotion, modification physiologique qui entraîne le sentiment de peur ou de honte, ou de colère. Dire qu'on choisit d'être ému pour échapper à une situation difficile, et que l'émotion est une conduite magique, c'est faire comme si nous n'avions pas de corps et que les relations avec autrui ou avec le monde étaient de pures relations de conscience.

Nous n'ignorons pas les fines analyses de la troisième partie de *L'Être et le Néant*, ni la différence entre le corps propre, mon corps, et le corps comme organisme qui a ses lois propres et qui fonctionne indépendamment de ma volonté et de ma conscience, mais ce n'est pas cette distinction qui pose problème, c'est la liaison et donc l'interaction entre le corps et la conscience. Sartre commence ses analyses en évacuant la question principale : il affirme, sans aucun argument et contre l'expérience que chacun de nous fait à tout moment de l'interaction du corps et de l'âme, que « c'est tout entier que l'être pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être *uni* à un corps » (p. 368). Mais comment s'opère cette sorte de commutation qui n'est pas plus intelligible que le parallélisme spinoziste ou l'harmonie préétablie de Leibniz ? Il ne semble pas y avoir de réponse à cette question dans les analyses ingénieuses de ce chapitre.

L'absurdité de l'existence

L'homme se trouve donc dans une position qu'on pourrait appeler « prométhéenne » : il semble librement donner le sens de tout ce qui est et rapporter ce sens à lui-même, à sa conscience ou à son choix. Parce que, finalement, l'homme choisit toujours ce qu'il est, d'être ce qu'il est ou d'être ce qu'il n'est pas ; tout acte est un choix de quelque chose au détriment d'autre chose.

Et c'est en cela que consiste la liberté de l'homme ; elle consiste à choisir, non pas à choisir au sens du libre arbitre, c'est-à-dire en ayant la possibilité de suivre une voie plutôt qu'une autre, mais à choisir au sens où je fais mien, j'assume ce que je fais. Choisir, c'est assumer chez Sartre, ce n'est pas (aussi) pouvoir ne pas choisir. La célèbre idée de l'engagement par laquelle on résume la philosophie de Sartre exclut la possibilité de suspendre son

jugement, l'*épochè* ou la réduction phénoménologique me constituant en spectateur du monde et de moi-même.

La liberté consiste à s'assumer soi-même, et la mauvaise foi est l'attitude qui consiste au contraire à se dérober à cette liberté, à ne pas vouloir ou ne pas chercher à s'assumer soi-même. S'assumer soi-même, cela veut dire ne pas se donner des raisons pour se décharger de la responsabilité de ses actes. Dans un entretien qu'il a donné en 1970, Sartre dit : « L'idée que je n'ai jamais cessé de développer, c'est que, en fin de compte, chacun est toujours responsable de ce qu'on a fait de lui […] Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. » On comprend que Sartre soit devenu un philosophe démodé… Cette responsabilité inamissible a pour corollaire la lucidité sur l'existence humaine, l'acceptation sereine de ce que Sartre dans *La Nausée*, où il met en scène les thèses qu'il va développer philosophiquement dans *L'Être et le Néant*, appelle « l'absurdité de l'existence ».

La conscience lucide, de bonne foi (l'authenticité dont Sartre ne parle pas mais qui semble pour lui le contraire positif de la mauvaise foi), ne peut trouver un sens qui la justifie ni au-dessus ou au-delà d'elle, ni en elle-même. C'est le point par lequel Sartre s'oppose le plus à Heidegger, dont il s'inspire pourtant beaucoup. Pour Heidegger, l'homme (la phrase est célèbre) est « un être pour la mort », c'est-à-dire que ce qui le définit, ce qui le caractérise, c'est de se rapporter à lui-même comme à quelqu'un qui va mourir et qui pourtant trouve impossible la mort ; la mort est la possibilité de l'impossibilité, dit-il d'une façon assez rhétorique.

Cela revient à donner à la mort le sens ou la fonction d'un destin. Sartre ne peut accepter l'idée que l'homme ait un destin, et la meilleure façon pour lui de la récuser est de considérer que l'existence est absurde, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de sens ou de fin vers laquelle elle tend. Exister, c'est toujours s'échapper soi-même et non pas aller vers un but, mais plutôt épuiser tous les possibles qui peuvent se présenter dans le cours de cette existence sans que jamais un de ces possibles s'avère être le bon…

De façon résolue, Sartre prend le contre-pied de toute la sagesse philosophique occidentale. Comme pour Hobbes, la vie humaine, l'existence plutôt, n'est pas accomplissement ou réalisation de soi, ni la recherche de la vérité, ni le désir de jouissances ne peuvent apporter la satisfaction durable du contentement de soi. La liberté étant « l'unique

fondement des valeurs » (p.76), ce n'est pas un bien pour Sartre, mais une exigence ontologique à laquelle le plus souvent on tente d'échapper.

Le philosophe partage la condition humaine avec tous les autres hommes. Rappelons la magnifique phrase finale des *Mots* : « Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui ». Intellectuel, philosophe, garçon de café, journalier, conducteur de bus, nous vivons tous la même existence et nous en partageons tous, dans les instants où se dissipe le brouillard de la mauvaise foi et de l'esprit de sérieux, le sentiment de l'absurdité. Certains s'abritent derrière des raisons, des titres ou des fonctions qui leur donnent le sentiment de leur importance (« l'agitation vaine du conducteur de peuples »), d'autres sont plus lucides (« la quiétude de l'ivrogne solitaire », p. 722), mais en définitive, les uns comme les autres se sentent « injustifiables ». L'homme s'épuise en vain à *être* : « Nous nous perdons en vain ; l'homme est une passion inutile » (p. 708).

Conclusion sur L'Être et le Néant

Cet ouvrage est un traité d'ontologie mais par ailleurs, et c'est même ce qui en fait l'intérêt, il est à certains moments un traité de psychologie descriptive, comme a cherché à être, du moins à ses débuts, la phénoménologie. Ce qui en fait la richesse, ce sont les descriptions concrètes auxquelles Sartre recourt. Au lieu de construire une théorie déductive des affections ou une théorie d'autrui, Sartre va droit aux situations vécues, concrètes (« toute situation est concrète », p. 590). « Situation », on le sait, est un terme que Sartre affectionne particulièrement et qu'il choisira pour regrouper ses écrits philosophiques notamment. Pour lui, l'homme est en situation, toujours. C'est pourquoi les pages les plus célèbres de *L'Être et le Néant* sont celles qui font la description de la honte, du regard, de l'angoisse, de la peur, du désir, autant de conduites humaines qui ne sont pas rassemblées dans un traité des passions comme chez un Descartes ou même chez un Hume, mais ramenées à l'existence humaine, dans ce qu'elle a d'intotalisable.

Autrement dit, je ne peux pas considérer l'homme comme un être dans lequel les passions se succèdent comme les propriétés du triangle découlent de sa définition. Non, l'homme est intotalisable ou incompréhensible par les moyens de ce que Sartre appellera dans son troisième grand opus la « raison analytique ». Cela signifie que l'essence de l'homme n'a rien à voir avec

l'essence du triangle ou du cercle, qu'elle est une existence qui s'échappe continuellement, et c'est pourquoi la peur, la honte, le désir, ne sont pas aveugles et bruts comme des forces physiques, mais des consciences, chacune d'elles affectée d'une intentionnalité particulière, ou encore chacune d'elle exprimant la façon d'être au monde d'un existant singulier (et non une réaction psychique à une excitation physique). Une conscience n'est pas causée par une chose extérieure à elle. Les motifs ne sont pas des poids qui pèsent sur elle, mais c'est la conscience qui s'affecte elle-même en se donnant un motif pour agir. La liberté absolue de la conscience, sa translucidité, impliquent cette auto-affection comme cette auto-détermination.

C'est cela qui fait que le vécu, chez Sartre, l'emporte sur le conçu ou sur le connu. Ni la honte, ni le regard ne sont des concepts. Ce sont des situations dans lesquelles on éprouve le regard de l'autre, on éprouve de la honte devant l'autre. Le vécu est toujours au-delà du connu, il est toujours plus riche que le connu, c'est-à-dire que ce que la connaissance cherche à en tirer. Et on pourrait dire que chez Sartre, la science est toujours en retard par rapport à l'existence. Il n'y a pas de science des conduites humaines, il n'y en a nul besoin parce que les conduites sont toutes et intégralement intelligibles, étant des consciences et non des comportements décrits de l'extérieur, d'en haut, du point de vue de la science. C'est pourquoi la littérature est ici bien supérieure à la science.

Le théâtre, les romans, la littérature en général nous font bien mieux connaître les passions que les traités scientifiques ou psychologiques. Ce qui fait le sens de la passion, c'est son vécu et ce vécu, nul mieux que le romancier n'est à même de le saisir, comme le montre Sartre lui-même, qui conjugue le coup d'œil synthétique de la situation avec l'analyse conceptuelle. *L'Être et le Néant* donne congé d'une certaine manière à toutes les théories explicatives de la nature humaine, notamment à la psychanalyse, pour les remplacer par une suite de descriptions des situations de l'existence toujours censées montrer le caractère absolu de la conscience, une, translucide, c'est-à-dire toujours conscience d'elle-même et de ce qui se trouve en elle.

On comprend que, dans une telle philosophie, l'autre comme autre conscience apparaisse comme un problème insurmontable. Si la révélation première d'autrui est le regard (comme chez Hobbes, chez qui la rivalité est la relation première entre individus), il est inévitable qu'autrui apparaisse à

ma conscience comme une menace, au mieux comme un existant radicalement extérieur à cette conscience. D'une certaine manière, c'est cette situation originelle de dispersion et de conflit entre les individus qui va servir de donnée de fond à l'étude que Sartre a entreprise après *L'Être et le Néant* et qui l'a conduit sur le terrain de l'histoire, de l'économie et de la politique.

3. Le moment dialectique

La Critique de la raison dialectique, ou l'existence historique de l'homme

Après le succès considérable de *L'Être et le Néant* qui a mis à la mode la philosophie dite existentialiste, Sartre, dont la célébrité et le magistère sont au plus haut dès la fin de la guerre, s'est engagé dans des réflexions et des recherches que l'on pourrait appeler *dialectique*.

Pourquoi dialectique ? Parce que le livre auquel aboutit la recherche acharnée qu'il mène sans répit, à marche forcée pendant des années et des années et dont le premier tome est publié en 1960 (le second étant inachevé), donc dix-sept ans après *L'Être et le Néant*, s'intitule *Critique de la raison dialectique* et porte comme sous-titre *Théorie des ensembles pratiques*, sans doute en référence à la théorie des ensembles abstraits en mathématiques. Ce qui de prime abord frappe le lecteur, c'est que Sartre a manifestement effectué un tournant par rapport à *L'Être et le Néant*, qui se présente comme un essai d'ontologie phénoménologique. Sans pour autant nier ou abandonner la voie de la conscience, il aborde des questions nouvelles et indiscutablement sous l'influence du marxisme, qu'il considère « comme l'indépassable philosophie de notre temps » (Préface). En un mot : la *praxis* (libre ou aliénée) s'est substituée à la conscience ou au pour-soi.

L'après-guerre voit la domination du marxisme à la fois sur le plan politique, sur le plan des institutions et sur le plan idéologique dans le domaine des idées. Sartre ne peut pas se tenir à l'écart du marxisme dans lequel sa conscience philosophique ne s'est pas formée. Il a étudié dans sa jeunesse la philosophie moderne et contemporaine (on l'a vu avec la phénoménologie), la littérature l'a très tôt accaparé (il l'a raconté dans *Les*

Mots) ; rien dans sa formation ni sans doute dans ses goûts ne le prédisposait à une rencontre avec le marxisme.

Sartre découvre l'histoire après la guerre. Il découvre la réalité brutale de l'histoire après avoir conçu l'homme sous le seul jour de son existence individuelle ou singulière, dans son rapport temporel mais anhistorique à l'en-soi. Il y a une donnée philosophique de fond chez Sartre : non seulement la seule réalité ontologique est l'individu, mais un individu ne peut pas fusionner avec un ou plusieurs autres individus, il ne peut pas changer sa réalité ontologique, cesser d'être « un tout pour lui-même », comme dit Pascal, et devenir le membre d'un tout plus grand que lui. Le fond de sa pensée est individualiste. Ainsi la société n'est-elle pas un être nouveau, un « hyperorganisme », comme il dit pour rejeter cette identification. Rien de tel chez Sartre que la conscience collective de Durkheim, ou la totalité organique de Hegel. Sartre veut remplacer la sociologie objectiviste par une anthropologie philosophique que ce livre cherche à fonder, de même que *L'Être et le Néant* a voulu montrer que la réalité humaine ne peut pas être comprise par les « explications » déterministes.

Les deux grands livres de philosophie de Sartre ne sont pas aussi éloignés qu'il peut le sembler à la seule lecture de leurs titres. Néanmoins, il s'attelle à penser le devenir historique de l'homme, le fait que l'homme n'est pas simplement un être qui existe sur un plan singulier et presque psychologique, qu'il est aussi un être qui existe historiquement, et c'est à cette dimension historique de l'homme (et non du pour soi) que s'attaque Sartre dans cet ouvrage monumental qu'est *Critique de la raison dialectique* – très peu lu, comparé à *L'Être et le Néant.*

Le travail et l'aliénation de la praxis

Le but de ce livre, est-il dit seulement à la page 687, est de « substituer l'Histoire aux interprétations économistes et sociologiques, c'est-à-dire d'une manière générale, à tous les déterminismes ». Son horizon est donc le problème de l'existence historique de l'homme et non pas de l'existence au sens de néantisation, de liberté, de dépassement des possibles qui était celui de *L'Être et le Néant*, mais d'une existence qui est, pourrait-on dire, incarnée parce qu'incluse dans une société avec d'autres hommes dans des rapports de travail. Le travail, qui est le fil conducteur de l'analyse

sartrienne, se caractérise par la négativité (comme, par extension, toute réalité sociale). « Tout se découvre dans le besoin », premier rapport entre l'homme et « l'ensemble matériel dont il fait partie » (p. 166).

Sartre reprend de nombreux concepts à Hegel, notamment celui de la négativité de la matière vis-à-vis de l'homme, de la négation de la négation, etc. ; il commence par l'analyse du rapport de l'homme à la matière organique et à la matière inorganique, le travail consistant à nier la résistance de cette matière et à obtenir de cette matière de quoi vivre dans un univers marqué par la rareté, « caractère fondamental et contingent de notre Histoire » (p. 352). Tout cela est relativement banal, mais bien longuement développé, répété, et alourdi par des discussions philosophiques empreintes de scolastique marxiste hégélienne.

Sartre, dans ce livre, considère l'homme comme être générique. On peut même dire que, de *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique*, il passe de la conscience singulière, individuelle, de chacun, du pour-soi, à l'être humain, à l'homme. D'une certaine manière, c'est un engagement dans une forme d'humanisme qui consiste à souligner la singularité de l'homme dans l'histoire (et pas seulement dans le monde). L'homme doit produire sa vie, il la produit dans la difficulté et la négativité d'une existence aux prises avec la rareté, qui est une notion très essentielle dans la *Critique de la raison dialectique* ; mais là non plus, ce n'est pas nouveau.

Tout le monde sait bien que si l'on travaille, c'est parce qu'il n'y a pas assez de biens disponibles pour tous dans la nature, on le sait au moins depuis la Bible ; donc, la notion de rareté et, plus encore, celle de violence scandent la réflexion de Sartre sur l'histoire. Le travail de l'homme dans l'histoire n'est pas un long fleuve tranquille, mais une relation d'adversité avec les choses et, du seul fait de la résistance opposée par la matière à l'action humaine, d'une adversité avec les hommes. Le moteur de l'histoire est la lutte, le conflit entre les hommes, et pas seulement, comme pour les marxistes, entre des classes sociales.

Sartre a une vision que l'on peut, superficiellement, qualifier de très noire de l'existence humaine en tant qu'elle est, comme dirait Pascal, « jetée » dans l'histoire. Car il n'est pas donné aux hommes de pouvoir s'associer selon des règles de droit, et de former du seul fait de cette constitution d'un état civil une société qui fonctionne toute seule et qui assure à tous les individus la sécurité par la protection de l'État, et à chacun la liberté de sa personne, la propriété de ses biens, en bref, le statut de citoyen. Rien de tel

chez Sartre, qui écarte sans discussion la « fiction » juridique du contrat social dont il suffit de dire qu'elle est « bourgeoise » pour la disqualifier.

Chez Sartre, tout se fait dans la lutte, la dispersion et l'hostilité des uns vis-à-vis des autres. Il y a des descriptions très célèbres dans la *Critique* et qui ne sont pas moins saisissantes que celles de *L'Être et le Néant* (le garçon de café, le désir, le regard, la honte…). Dans la *Critique*, c'est aussi dans l'existence quotidienne des hommes que Sartre trouve les motifs de ses tableaux. L'existence quotidienne est un équivalent de l'enfer. Pourquoi ? Parce que l'enfer, on le sait bien, « c'est les autres » : la formule est célèbre, elle se trouve dans *Huis clos*. D'une certaine manière, la *Critique* donne l'explication dialectique ou philosophique de cet enfer qu'est l'existence des hommes dans l'histoire.

Sartre fait des descriptions, restées à juste titre célèbres, d'une existence humaine séparée d'elle-même (aliénation) et de toutes les autres. C'est ce qu'il nomme la *sérialité.* Ce terme d'origine mathématique désigne de façon simplement descriptive le caractère ordinal des rassemblements humains où nous n'avons les uns avec les autres que des rapports d'extériorité réciproque. Nous ne sommes pas les uns *avec* les autres, mais les uns à côté des autres, plus séparés que si nous étions seuls. La sérialité est l'organisation de la dispersion, comme Sartre le montre par l'exemple de l'attente du bus : l'un derrière l'autre dans la file d'attente où chacun attend son tour. C'est cela, la rationalisation de la rareté, le fait que je perçois l'autre homme comme un concurrent, voire un ennemi potentiel, un peu comme chez Hobbes.

Et du coup, la sérialité s'étend à tout le champ des organisations et des institutions qui nous aliènent, nous séparent et dans lesquelles nous ne nous reconnaissons pas. Elles sont l'équivalent de l'en-soi. Sartre appelle ce champ composé de signes, de choses, de directives muettes, d'automatismes sociaux, le champ du *pratico-inerte*. C'est, avec le *groupe en fusion* et le *tiers régulateur*, l'une des trois grandes inventions conceptuelles de la *Critique*.

Le pratico-inerte

Le pratico-inerte combine l'eau et le feu, la praxis humaine et l'inertie des choses sociales, alliance contre-nature qui rend ce champ si mystérieux et menaçant. Il traduit le fait que la *praxis*, qui caractérise à l'époque de la

Critique de la raison dialectique beaucoup plus l'homme que la conscience (« La *praxis* […] c'est l'homme. L'homme qui se fait en se refaisant », p. 367), plus précisément la libre *praxis* (agir, travailler, produire…), se perd et s'aliène dans les institutions, dans les organisations sociales et même tout simplement dans la vie quotidienne. La praxis ne se reconnaît pas elle-même, de même que, pour Marx, le travailleur dans la fabrique moderne ne se reconnaît pas dans son produit.

Sartre développe de très belles analyses sur les façons dont l'objet de la praxis, c'est-à-dire de la production immanente à l'action humaine, est « volé » par le fait même de son inscription dans l'organisation sérielle du pratico-inerte. Il s'aide des analyses de Marx du *Capital*, mais aussi de textes antérieurs, pour montrer comment le produit du travail échappe au travailleur et se dresse contre lui. C'est ce que Marx appelait aussi le fétichisme, mais Sartre surenchérit sur Marx et voit dans cette objectivation du produit du travail comme un maléfice, la violence d'un univers hanté, fantomatique, de conversion diabolique des hommes en choses et des choses en hommes, de transmutation des valeurs. Sartre traduit d'une façon anthropologique, voire d'une manière romanesque, la situation que Marx décrit beaucoup plus sobrement en termes économiques, qu'il voulait scientifiques. Pour seul exemple, ces lignes étonnantes :

> Le champ [pratico-inerte] existe : pour tout dire, c'est lui qui nous entoure et nous conditionne ; je n'ai qu'à jeter un coup d'œil par la fenêtre : je verrai des autos qui sont des hommes et dont les conducteurs sont des autos, un sergent de ville qui règle la circulation au coin de la rue et, plus loin, un réglage automatique de la même circulation par des feux rouges et verts, *cent exigences* qui montent de terre vers moi, passages cloutés, affiches impératives, interdits […]. Tous ces êtres – ni choses ni hommes, unités pratiques de l'homme et de la chose inerte – tous ces appels, toutes ces exigences ne me concernent pas encore directement. Tout à l'heure, je descendrai dans la rue et je serai *leur chose*, j'achèterai ce collectif, un journal et l'ensemble pratico-inerte qui m'assiège et me désigne se découvrira tout à coup *à partir* du champ total, c'est-à-dire de la Terre, comme l'Ailleurs de tous les Ailleurs (ou la série de toutes les séries de séries). (p. 362-363)

Cette citation un peu longue donne une idée de la façon propre à Sartre de percevoir (d'imaginer plutôt) la nature des informations qui circulent entre les choses, les signes et les usagers. Nous sommes très loin de l'explication marxiste qui se veut rationnelle : de telles descriptions (fascinantes) relèvent davantage de l'imagination du romancier que de l'observation objective du savant…

De l'action spontanée : une théorie de l'anti-pouvoir

Voilà pour le premier grand temps de la *Critique de la raison dialectique*. Il y en a un deuxième, qui permet d'aborder des choses qui vont devenir très importantes aussi bien sur le plan des idées que sur le plan historique. Nous sommes au début des années 1960, non loin de 1968. Tout se passe comme si les idées sartriennes sur l'organisation spontanée d'une foule, sur la genèse du groupe insurrectionnel, et surtout l'opposition entre l'inertie et la libre praxis (qui rappelle la distinction bergsonienne du clos et de l'ouvert) contenues dans l'opus paru en 1960 avaient diffusé dans l'atmosphère intellectuelle de cette décennie et constitué comme un « horizon d'attente » pour les « événements » de Mai-68.

Le groupe en fusion

L'analyse magnifique du *groupe en fusion* qui occupe le livre II de la *Critique* montre comment l'homme, par son action, mais cette fois action commune plus que collective, échappe à certains moments – mais pas pour longtemps – à la dictature muette des choses, des institutions, de la sérialité, du pratico-inerte. À certains moments, l'homme dévie de la trajectoire inscrite dans le pratico-inerte, il échappe à la passivité et à la sérialité de ce champ et recouvre sa libre *praxis*, non pas par lui-même dans l'action solitaire mais dans le groupe qu'il forme activement avec d'autres hommes, en dehors des « collectifs » dans lesquels l'organisation dicte aux individus leur mode de rassemblement.

Un groupe *n'est pas*, dit Sartre étendant au groupe la propriété essentielle du pour-soi, il se remanie perpétuellement, il s'invente sans cesse… Sartre en trouve une illustration dans les moments historiques de la Révolution française tels qu'il les découvre à travers la lecture des grands historiens qu'il lit beaucoup, notamment Lefebvre et Soboul, et brosse comme peut le faire un grand peintre ou un grand romancier des scènes qui sont comme des fresques de l'action du groupe, insurrectionnel plutôt que révolutionnaire. Sartre se méfie de toutes les formes de reprise ou de récupération de l'action de groupe par une organisation qui va injecter en lui l'inertie et la passivité des institutions, lesquelles sont à la libre praxis ce que la matière inorganique est au travail de l'homme : sa négation.

En passant du collectif au groupe, Sartre passe du sériel et du pratico-inerte à la praxis de groupe, qui est en un sens une action commune et non simplement une manière d'être définie par le rassemblement sériel

d'individus situés en extériorité les uns par rapport aux autres. Il veut échapper à un double écueil : penser le groupe comme un rassemblement d'individus (ce serait revenir au sériel et à l'inertie de la vie sociale ordinaire) ; en faire une totalité organique dont les parties (les individus) seraient des membres n'ayant de sens que par rapport à l'organisme, comme on le voit dans de nombreuses théories de la communauté. D'où vient l'unité du groupe si ce n'est, ni de la volonté des individus considérés singulièrement, ni de la loi de la totalité qui les dépasserait ? Comment une multiplicité devient-elle un groupe dont l'unité n'est pas organique, mais qui n'est pas non plus abstraite, sur le modèle juridique ?

L'originalité de Sartre est de fonder cette unité sur le *tiers régulateur*, qui dépasse le rapport bilatéral d'une volonté à une autre (c'est-à-dire du même et de l'autre) sans pour cela recourir à la raison commune de l'organisme, à la supériorité du tout sur les parties qui le composent certes, mais qui sont constituées par le tout, nécessairement antérieur et supérieur aux parties.

C'est pour cela que la « naissance » du groupe en fusion est de l'ordre de la génération spontanée. Le type d'action dont le groupe est le véritable et l'unique sujet, c'est l'action spontanée, action inventée par tous et non par un cerveau centralisateur, et que chacun reconnaît pour sienne, sans la moindre distance réflexive. Le caractère essentiel du groupe en fusion, c'est « la brusque résurrection de la liberté ».

On retrouvera cette idée en mai 1968 : ce que les étudiants, plus encore que les ouvriers, découvriront alors, c'est la force, la liberté, la beauté d'une action commune jaillie du groupe formé sans décision préalable de le former. Mai-68 a été un mouvement anti-parti, anti-organisation, anti-institution. Raymon Aron a bien perçu la filiation entre les idées de ce livre (qu'il explique et critique dans *Histoire et dialectique de la violence*, 1973) et celles des acteurs de ce que l'on a appelé la « révolte étudiante ». Mai-68 aurait été pour Aron la revanche de Sartre sur le structuralisme et le marxisme dit scientifique qui ont, dans les années 1960, liquidé l'existentialisme sartrien comme un combat d'arrière-garde pour « sauver » le sujet.

Mais la philosophie de Sartre n'est pas une philosophie du sujet, c'est une philosophie de la liberté. C'est pour cela qu'elle a pu inspirer (elle le peut toujours, d'ailleurs) des révoltes sans arrière-pensées politiques de récupération, qui sont simplement révoltes contre la bêtise, le racisme, le colonialisme, l'imposture des « importants ». Contre la politique des

professionnels de la politique, elle a défendu, quasiment seule en son temps, l'idée que c'est l'action individuelle qui est « la seule réalité pratique et dialectique, le moteur de tout » (p. 361), l'idée de la nécessité de l'initiative individuelle, de la reprise en main par chacun de son destin, idées qui sont redevenues pensables publiquement après une longue éclipse.

La *Critique* peut être lue comme une critique radicale du pouvoir et de la hiérarchie sous toutes ses formes. On chercherait en vain dans cette « montagne de feuillets » une philosophie politique. Sartre ne cherche pas une solution rationnelle, c'est-à-dire durable, à la guerre de tous contre tous, car le conflit reste pour lui, comme dans *L'Être et le Néant*, l'essence même du rapport à l'Autre. Il faut au contraire attiser, multiplier les foyers de lutte et de résistance à toutes les formes de pouvoir des hommes les uns sur les autres. De ce point de vue, ce livre peut être considéré comme une théorie de l'anti-pouvoir politique et comme une apologie de l'action spontanée du groupe en fusion qui peut aller jusqu'à la justification de la terreur et de la violence ; d'une violence tournée contre la nécessité, ou contre le champ pratico-inerte « en tant qu'il est constitué par les Choses destins et des hommes asservis ».

L'idée sartrienne (on rejoint alors *L'Être et le Néant)* est que, de même que la conscience ne s'émancipe jamais de l'en-soi, qu'elle retombe toujours dans l'être, pareillement, la *praxis*, quoique libre, retombe d'une certaine manière dans la sérialité propre au champ pratico-inerte. dont Sartre se fait une conception quasi animiste en le voyant comme « ce lieu de violences, de ténèbres et de sorcellerie » (p. 358)… Passé, comme toujours, le moment de fusion dans lequel « dans un groupe » les individus forment « un individu commun », sont en consonance, dans une entente qui ne s'exprime pas par des mots, on retombe nécessairement dans la sérialité, dans la banalité de la vie quotidienne et dans les jeux de pouvoir.

Le tiers régulateur

Le *tiers régulateur* désigne quant à lui l'instance par laquelle l'action individuelle peut se rapporter à l'action commune et ainsi s'objectiver. À la différence de l'idée de constitution (trop juridique ou formelle), l'idée de régulation n'implique pas celle d'un fondement, ou d'un acte fondateur, comme dans le contrat social (à rapporter à l'acte par lequel, à l'instant même où il se produit, une multiplicité passe au statut de tout, de corps

social). C'est une relation mobile entre les individus qui forment un groupe et évacuent par là même l'altérité inhérente au collectif et rassemblement sériel.

Le danger pour le groupe (quelle que soit sa nature, groupe en fusion révolutionnaire, mais aussi bien équipe de football), c'est la formation d'altérité en lui, qui indiquerait toujours une fuite vers la sérialité, la désagrégation du groupe en collectif. Une action régulatrice n'est pas une action directe, d'un sujet sur un autre ou sur un objet, c'est plutôt une manière de se garantir contre le risque de la désorganisation et de la fuite dans le sériel.

Le tiers régulateur joue un peu le rôle du législateur dans le groupe, mais sans une institution expresse qui lui assignerait cette fonction d'une façon permanente et légitime. Il n'y a pas de titulaire de cette fonction essentielle d'unification du groupe, il est essentiel que ce soit une fonction tournante, passant de l'un à l'autre non pas comme le témoin que l'on passe au successeur dans une course d'équipe, mais du seul fait du caractère intentionnel de l'être de groupe de chacun. Le tiers régulateur, c'est personne et tout le monde, ou c'est chacun en tant que tiers par rapport à l'autre. Ce dépassement de l'altérité sans passage par la totalité implique que, dans le groupe, l'être de l'individu devienne autre que ce qu'il est dans le pratico-inerte, mais sans cesser d'être celui d'un individu (et non de membre ou de partie). Le concept de tiers régulateur a pour fonction de lier synthétiquement l'individu et le groupe qui, sinon, resteraient des pôles opposés ou au moins distincts. Ainsi, le groupe pourra être défini comme l'acte commun des individus qui le forment, mais aussi comme cette présence de tous en chacun grâce à quoi l'action individuelle est comme accordée à toutes les autres sans passer par la médiation extérieure d'un chef ou d'une institution.

C'est déjà le cas dans l'imitation, qui fait que (par exemple dans l'émeute, p. 387-388) chacun se voit en l'autre comme soi-même : action commune qui n'est précédée d'aucun accord ni entente. De même, à un stade plus avancé de la genèse du groupe, le concept de tiers régulateur permet à Sartre de faire l'économie de toute instance réflexive dans le passage de l'individu au groupe, ou encore dans la transformation de chaque individu en individu commun. Il y a une immanence du groupe à la *praxis* de chaque individu, par laquelle le statut du groupe échappe à la réflexion qui le poserait comme un idéal ou une unité transcendante imposant des lois et des

devoirs aux individus. Le groupe est en un sens l'idée de chacun, comme idée du même en chacun, ou comme l'idée de chacun comme le même que soi.

Comment ne pas penser ici au « moi commun » de Rousseau ? Le tiers régulateur, n'est-ce pas le citoyen, en tant qu'il diffère mais aussi régule l'homme privé et fait prévaloir la volonté générale sur les intérêts privés ? Le citoyen joue le rôle du tiers en ce qu'il est le même chez l'un et l'autre, il est exigence du même en l'un et l'autre, et dépasse donc par là la dualité du moi et du toi. Le passage le plus important pour saisir le sens de cette notion fondamentale dans la *Critique* est à la page 404, où Sartre l'oppose à la dualité individu/communauté qui lui paraît être « l'erreur commune de beaucoup de sociologues ». L'individu comme tiers est lié à chaque autre individu comme tiers, par la médiation du groupe.

Conclusion

Ce grand livre, *Critique de la raison dialectique*, a été lu par des lecteurs éminents, notamment par Lévi-Strauss, qui était l'ennemi intime de Sartre et qui a consacré dans *La Pensée sauvage*, en 1962, un chapitre entier à la lecture et à la critique de cet ouvrage. Cette démolition a d'ailleurs un peu sonné le glas pour Sartre. Non pas que cette critique l'ait atteint et qu'il aurait ruminé ses erreurs, mais il apparaît à partir de ce début des années 1960 que la voie suivie par Sartre, celle de la conscience, de la liberté, de l'action historique, de la spontanéité, s'oppose à la voie qui s'est imposée dans ces mêmes années, celle du structuralisme (terme aussi vague et indéfinissable que celui d'existentialisme).

La philosophie de Sartre va être considérée comme le dernier avatar de la philosophie du *cogito*, du mythe de la liberté, que beaucoup de philosophes et de penseurs se sont empressés d'enterrer sous des concepts de structures, de langage ou de langue, qui ramènent l'action de l'homme à celle d'un moment dans des structures.

La fin de Sartre, pour ce qui touche à la philosophie, est pourtant un peu triste parce que l'actualité lui préfère les penseurs nouveaux, de l'inconscient, de la structure, des sciences de l'homme, celles-là mêmes dont il a voulu combattre dans la *Critique* les prétentions à expliquer l'homme sans l'homme, en entreprenant par ses seules et propres forces de faire une anthropologie philosophique.

Quel est le sort de cette anthropologie philosophique ? La question reste ouverte. Le débat entre Sartre et ses critiques n'est sans doute pas clos car, par bien des aspects, la pensée de Sartre est à la source de pensées nouvelles : pensées de la multitude, de la résistance, de la désobéissance, de l'arrachement au destin sous toutes ses formes et surtout sous ses formes soi-disant scientifiques. Parce que, malgré toutes ses imperfections et ses outrances, la philosophie de Sartre reste une des très grandes (et très rares) philosophies de la liberté.

Troisième partie

Maurice Merleau-Ponty

Introduction

Merleau-Ponty est considéré avec Sartre comme un philosophe « existentialiste » qui a, lui aussi, utilisé et étendu la méthode phénoménologique et les notions phénoménologiques de Husserl pour aborder autrement les questions classiques de la philosophie, et notamment celle de la perception (et du monde perçu). Entre les deux philosophes presque contemporains (Merleau-Ponty est né en 1908, trois ans après Sartre), il y eut une vraie amitié fondée aussi sur une grande estime, et, de la part de Merleau-Ponty, une attention soutenue portée à la pensée de Sartre. La réciproque n'est pas du tout certaine. Sartre connaissait les écrits de son ami, comme le montre le long et bel essai qu'il fit sur son œuvre et sa personne après sa mort en 1961 (*Merleau-Ponty vivant*), mais il ne paraît pas s'être laissé influencer dans sa propre réflexion par cette pensée originale bien différente de la sienne.

Sartre, d'une façon générale, est assez fermé à la pensée d'autrui, ce qui n'est pas le cas de Merleau-Ponty, qui a toujours cherché dans la pensée des autres les outils pour progresser dans sa propre recherche. L'œuvre de Sartre, notamment *L'Être et le Néant*, a été pour Merleau-Ponty (et pour tellement d'autres esprits venus de tous les horizons de pensée) un grand événement philosophique, auquel il n'a jamais cessé de se référer dans ses écrits, d'une façon assez critique mais très constante (jusque dans ses ultimes notes de travail). Il y a vu une façon nouvelle de philosopher, peut-

être même une philosophie nouvelle et autonome comparable aux grandes philosophies antérieures.

Ce qui sépare d'emblée Sartre de Merleau-Ponty, c'est le point de départ de leur philosophie respective. La question de Sartre, qui l'occupe depuis le tout début de son œuvre même si elle est moins explicitement présente par la suite, est celle de l'imagination et de l'imaginaire, de la nature et du sens de la vie imaginaire, cette capacité presque magique de la conscience de s'échapper du réel, de s'irréaliser, et de susciter d'autres objets que ceux de la perception, d'instituer un autre rapport au monde que le rapport pratique, concret, qui est celui de la perception. L'univers sartrien est en grande partie une création (géniale) de son imagination métaphysique. Comme les créations imaginaires, il se donne d'un bloc, il est constitué d'un seul tenant. Et c'est à prendre ou à laisser en totalité. Sartre a une vision de l'être qui n'a cessé de le hanter. Pour Merleau-Ponty au contraire, il n'y a que des perspectives sur l'être, qui ne se donne que par « régions », terme husserlien par excellence.

Le point de départ de Merleau-Ponty n'est pas l'imagination, mais la perception. Sa philosophie phénoménologique est, pour reprendre le titre de son premier grand ouvrage (qui est sa thèse de doctorat), une *Phénoménologie de la perception* (1945). Dans ce livre de facture assez universitaire et de ce point de vue assez différent de *L'Être et le Néant*, Merleau-Ponty fait de la perception la modalité fondamentale du rapport de l'homme avec le monde, voire, plus profondément, l'articulation originaire de l'homme et du monde, « la coextensivité de la conscience et du monde » (Y. Thierry). La conscience n'est pas spectatrice du monde, elle est en lui, couplée aux choses perçues. Merleau-Ponty ne remettra jamais vraiment en question ce primat de la perception entendue comme une relation d'être et non, comme chez Descartes ou chez Kant, une relation cognitive.

La phénoménologie de la perception et l'idée de la primitivité absolue

Sartre a été très influencé par Husserl à qui il a emprunté l'idée « fondamentale » de l'intentionnalité, l'idée de conscience imageante ou de modification de la conscience dans le sens requis pour imaginer. Mais Merleau-Ponty connaissait admirablement les écrits de Husserl, pas

seulement les écrits publiés mais aussi les manuscrits inédits qui sont très nombreux. Ce que Merleau-Ponty a trouvé de plus important chez Husserl et qui sera de plus en plus important dans son œuvre à lui, ce n'est pas tant la tâche de la constitution des objets par la conscience transcendantale, l'intuition des essences logiques ou la réduction phénoménologique, que les thèmes moins aboutis ou plus obscurs, « l'impensé » que Husserl découvrait dans la dernière partie de son œuvre, relevant de ce qu'il a appelé « le monde de la vie », « le logos du monde esthétique », ce sol sur lequel nous nous tenons toujours déjà, sol originaire, vie pulsionnelle, chair…

C'est cette idée des kinesthèses qui est fondamentale pour Merleau-Ponty dans son étude de la perception et, d'une certaine manière, ce qu'il a trouvé dans la dernière période de la réflexion husserlienne est un retour à quelque chose de plus originaire, de plus primitif que la relation théorique de la conscience au monde dont est restée captive à ses yeux la philosophie moderne. Cette idée d'une primitivité de l'être, d'un être sauvage, d'une origine absolue du monde, n'a pas cessé d'accompagner la réflexion de Merleau-Ponty et l'on peut même se demander si ce n'est pas cela, le but qu'il cherchait à atteindre : dévoiler ce qu'est le monde pour ainsi dire à sa naissance, c'est-à-dire pour un regard qui n'est pas encore informé par des concepts, par des idées, par des théories, voire par une culture. Un regard d'une certaine manière primitif, non pas au sens sociologique ou ethnologique du terme, mais au sens où il y a un moment, toujours neuf pour l'homme, où, au lieu de voir avec son entendement ou de penser avec sa culture ou ses catégories, il voit avec ses sens tous ensemble, il touche avec ses yeux et voit avec ses mains sans que cet acte total soit repris et réfléchi par la conscience ou la pensée de voir et de toucher.

Le rapport de l'homme au monde est ainsi l'objet de la *Phénoménologie de la perception*, et Merleau-Ponty décrit les principaux aspects d'un rapport qui est toujours immédiat mais complexe, car l'homme par ses sens adhère au monde.

Le corps comme véritable sujet de la perception

C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty, tout en suivant ce que nous avons appelé « la voie de la conscience », se détourne de la conception

purement intentionnelle d'une conscience qui pose son objet pour aborder des problèmes que Husserl a déjà rencontrés, que Sartre a repris dans *L'Être et le Néant*, mais que lui, Merleau-Ponty, va reprendre d'une façon qui lui est tout à fait propre et qui tient, d'un mot, à la reconnaissance du rôle primordial du corps dans la vie comme dans la connaissance.

Le grand objet philosophique de Merleau-Ponty n'est pas la conscience mais le corps, ou alors on pourrait considérer que le corps – c'est Levinas qui dit cela à propos de Merleau-Ponty – est un type nouveau de conscience. Le corps devient chez Merleau-Ponty le véritable sujet de la perception. Autrement dit, Merleau-Ponty – c'est le sens de la longue discussion qu'il mène dans la *Phénoménologie de la perception* – considère que le rationalisme classique qui part de Descartes, passe par Kant et aboutit par exemple à Alain, a bien trop mis la conscience et l'entendement (la conscience comme entendement) au centre du rapport de l'homme au monde et a d'une certaine manière minimisé, voire ignoré le rôle du corps.

Or, pour Merleau-Ponty, l'homme est d'abord présent au monde par son corps, ce corps propre qui est un nouveau type de conscience mais aussi une forme d'inconscience, c'est-à-dire qui engage une façon de se connaître soi-même, d'agir et même de penser qui ne passe pas par la représentation ou la réflexion.

L'originalité de la pensée de Merleau-Ponty tient à ce qu'il pose la question husserlienne de la constitution du monde et de ses diverses régions choses par le biais du corps, c'est-à-dire par notre situation corporelle. Pour Merleau-Ponty, l'homme est d'abord un être qui a un corps, un corps qui est dans le monde avec d'autres corps et qui a vis-à-vis des uns et des autres des rapports latéraux plutôt que des rapports frontaux. C'est dire qu'on ne voit pas directement les choses, on les voit parallèlement, par connivence, par proximité, par le fait d'être là, mais on ne les voit pas réflexivement, comme des idées ou comme des représentations.

Si tout cela est bien abstrait, les analyses de Merleau-Ponty cherchent à être, comme c'est normal pour un phénoménologue, toujours concrètes ; elles se rapportent à des situations ordinaires. J'ai parlé de la perception mais il faut parler aussi de la sensation et Merleau-Ponty renvoie dos-à-dos le rationalisme (ou l'intellectualisme) et l'empirisme (ou le sensualisme) en disant que ni l'un ni l'autre n'ont réussi à rendre compte de la complexité de la perception, qui ne vient ni des sens seulement, ni de l'entendement

seulement. C'est ce partage qu'il convient pour lui de remettre complètement en question.

Merleau-Ponty a cherché à ouvrir une autre voie que la voie traditionnelle, soit l'entendement, soit les sens. Et comme ce n'est pas non plus l'imagination, il faut se tourner vers le corps afin de voir comment la pensée est intimement liée à lui. Sans aller jusqu'à dire que c'est le corps qui pense, ce qui ne ferait que renverser le rapport et non le concevoir autrement, il faut se demander s'il n'existe pas des intentionnalités corporelles plus primitives et donc aussi plus fondamentales que les intentionnalités de la conscience pure.

L'intérêt pour les sciences psychologiques et l'union du corps et de l'âme

La *Phénoménologie de la perception*, qui paraît à la fin de la guerre, deux ans après *L'Être et le Néant*, est précédée de peu par un autre livre de style assez différent, *La Structure du comportement* (1942). Dans ce livre très technique, où Merleau-Ponty expose et discute les théories psychologiques, béhavioristes, associationnistes du comportement, sont présentes les deux orientations qui vont caractériser son apport philosophique propre, notamment par rapport à celui de Sartre.

Ce livre témoigne d'abord de l'intérêt de Merleau-Ponty pour les sciences psychologiques en général. Il a même enseigné la psychologie à la Sorbonne et, jusqu'à la fin, n'a cessé de se référer aux théories psychologiques de son temps, notamment à la psychologie allemande, la célèbre psychologie de la forme, la *Gestalttheorie*, à laquelle il consacre des pages et des pages de discussions et de critiques intéressantes. Sa philosophie commence par prendre en compte ce que les savants, les expérimentateurs ont cherché à montrer (ou ont cru montrer) du comportement, ce terme étant emprunté à la psychologie de la forme.

La deuxième orientation présente dans *La Structure du comportement*, c'est, au dernier chapitre, la discussion très instruite de la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps. Cela peut paraître dépassé, désuet, obsolète, mais ce n'est pas le cas pour Merleau-Ponty, bien au contraire. L'originalité de la lecture que Merleau-Ponty fait de Descartes tient à ce qu'elle ne porte pas tant sur les aspects les plus connus du cartésianisme – le cogito, l'idée

de Dieu, la théorie des idées… et, surtout, la distinction substantielle de l'âme et du corps – que sur sa conception de l'union (substantielle aussi) de l'âme et du corps. Dans ses *Entretiens avec G. Charbonnier* en 1959, Merleau-Ponty a d'ailleurs dit que le point de départ « assez traditionnel » de ses recherches a été, dès la fin de ses études, le problème des relations de l'âme et du corps, et que l'aboutissement de ses recherches a été ces deux livres, l'un sur la perception, l'autre sur le comportement (*Entretiens*…, p. 421). C'est l'analyse cartésienne qu'il a prise comme thème de discussion (p. 425).

Le Descartes qui intéresse par-dessus tout Merleau-Ponty (et qui, jusqu'au dernier jour de sa vie, ne cessera de l'intéresser) est celui qui a cherché à penser ce que lui-même savait qu'on ne pouvait pas comprendre jusqu'au bout, c'est-à-dire l'union de l'âme, dont la fonction est de penser, avec le corps, dont la nature est d'être étendu. Comment deux choses aussi différentes, aussi opposées que l'âme et le corps peuvent-elles fusionner, composer comme un seul tout et constituer l'homme qui n'est pas divisé par une dualité, comme chez Pascal, mais qui est à la fois et entièrement esprit et corps, à la fois pensée ou conscience et mouvements, affections, passions, etc. ?

Le dernier chapitre de *La Structure du comportement* est donc consacré, d'une façon qui peut paraître surprenante après la discussion de la psychologie du comportement, à la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps. D'ailleurs, Merleau-Ponty a toujours enseigné, à la différence de Sartre qui s'est arrêté après la guerre pour se consacrer entièrement à son œuvre. Il a été professeur à l'École normale supérieure, il a enseigné à l'université de Lyon puis à Paris et ensuite, jusqu'à sa mort brutale, au Collège de France. Merleau-Ponty a donné de nombreux cours sur l'union de l'âme et du corps dans la pensée philosophique, sur Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson. Il connaît admirablement, comme un grand professeur d'histoire de la philosophie, son répertoire philosophique. Sartre aussi connaît les philosophes avec lesquels il discute pour ainsi dire d'égal à égal, plus qu'il n'expose exactement leurs pensées. Mais il y a chez Merleau-Ponty le souci de savoir ce que chacun a exactement dit.

Et la pensée de Descartes sur l'union de l'âme et du corps est une pensée extrêmement intéressante pour Merleau-Ponty. Pourquoi ? Cela peut paraître paradoxal : parce qu'elle est inaboutie, qu'elle n'arrive pas à une

conclusion certaine. Chacun de nous expérimente avec certitude l'union de son âme avec son corps, mais nul ne sait ni même ne comprend comment se fait cette union, comment elle est possible. Nous ne le savons pas clairement et distinctement, nous le sentons, nous l'éprouvons, nous l'expérimentons chaque jour mais, sur le plan théorique ou métaphysique, cette union reste un mystère. Bel exemple de cette « confusion inextricable » qui, pour Merleau-Ponty, caractérise notre situation dans le monde et avec les autres (p.518). Tout Merleau-Ponty est là, dans cette voie étroite où se sont engagées ses recherches à la suite de ces deux livres – suite d'ailleurs très courte : une quinzaine d'années sépare ces deux premiers ouvrages de sa mort en 1961.

Ce qu'il a cherché malgré tout jusqu'à l'extrême fin, c'est cette pensée ou cette certitude qui n'est pas et ne peut pas être objet d'une science claire et distincte. Le but de Merleau-Ponty est de parvenir à ce savoir implicite de soi, du corps, du monde, des autres, ce savoir implicite qu'il appelle aussi le *cogito* tacite, ce savoir implicite qui forme la base, le fondement, le sol sur lequel notre science est bâtie tout en ignorant qu'elle est bâtie dessus. La réflexion de Merleau-Ponty avance comme à reculons : elle va chercher la source à laquelle la pensée s'alimente sans qu'elle le sache par une connaissance explicite. Une rétro-réflexion, en quelque sorte, destinée à nous faire retrouver « l'expérience irréfléchie du monde ».

La liberté et notre présence dans le monde

Le champ des problèmes étudiés dans la *Phénoménologie de la perception* est beaucoup plus large que dans *La Structure du comportement.* L'ouvrage comprend de longs chapitres sur la vérité, sur la liberté, sur le temps, sur l'espace, dont il ressort toujours que Merleau-Ponty a cherché une autre voie que celles des solutions extrêmes ou radicales où nous conduisent aussi bien l'empirisme que le rationalisme, « deux manières d'ignorer les phénomènes » (p.566). Il se défie autant de ces pensées positivistes qui n'accordent d'être ou de réalité qu'à ce qu'on peut toucher et prendre à pleines mains, comme dit Platon, que d'une pensée comme celle de Sartre, qui coupe la conscience qui est néant d'être de l'en-soi ou du monde des choses qui ne sont que choses. Merleau-Ponty recherche toujours, en toutes choses, une voie moyenne, non pas par goût du

compromis mais parce que ce sont des solutions de facilité que se donne la pensée parce qu'elle renonce à « habiter » les choses, qu'elle les voit « de haut », depuis cette position de surplomb ou de survol qu'il n'a cessé de critiquer. Ce qui nuit le plus à la recherche de la vérité en philosophie, c'est ce qu'il appelle la pensée de survol.

Merleau-Ponty, c'est tout sauf une pensée dualiste ou une pensée antithétique qui oppose une chose à une autre – l'être et le néant (le diable et le bon Dieu, comme disait Lévi-Strauss), l'homme et la société, l'individu et la communauté, la science et la perception. Merleau-Ponty est un philosophe qui cherche à coudre ce qu'une pensée trop hâtive tranche, coupe précisément ; il cherche, d'une façon qui n'est pas sans rappeler celle de Bergson, à recoudre. C'est une pensée, d'une certaine manière, de la coappartenance des choses à un même monde.

Par exemple, dans le chapitre final consacré à la liberté, il prend en compte les négations de la liberté mais sans que cela l'intéresse outre mesure. Un phénoménologue cherche surtout à rendre compte du fait qu'on éprouve une indétermination, une indécision, un choix entre des possibles quasiment à tout moment dans notre vie : c'est cela le phénomène, et non le destin ou le déterminisme… Oui, il faut en rendre compte, Merleau-Ponty en est persuadé. Mais faut-il le faire par une sorte d'échappement à l'être, c'est-à-dire par un pouvoir de négation absolu qui serait celui de la conscience, comme chez Sartre ? Non.

Merleau-Ponty critique assez radicalement la théorie sartrienne de la liberté comme néantisation, en rectifiant l'interprétation unilatérale que Sartre donne des situations où, selon lui, la conscience « choisit » librement de renoncer à son projet (l'excursion, l'escalade, etc.). Pour Merleau-Ponty, la liberté est toujours liée à notre présence dans le monde, en une relation d'échange avec lui. Il faut, dit-il, « comprendre […] comment la liberté se fait jour en nous sans rompre nos liens avec le monde » (*Sens et non-sens*, p. 37). Ou encore : « Deux choses sont sûres à propos de la liberté : que nous ne sommes jamais déterminés – et que nous ne changeons jamais » (*id*.).

La pensée de survol, au contraire, nie notre appartenance au monde. Elle nous fait croire que nous sommes un pur esprit qui regarde les choses de haut, comme l'aigle au-dessus de la montagne, mais qui ne fait pas partie de ces choses. Cette vision est fausse parce qu'elle est abstraite. On fait toujours partie de ce que l'on décrit ou de ce que l'on comprend ; le « sujet »

ne peut jamais se séparer de l'objet qu'il est en train d'analyser ou de décrire. Et c'est cette inclusion du sujet dans l'objet, cette insertion de la liberté dans le monde, qui intéresse Merleau-Ponty et qu'il nomme situation d'ambiguïté, situation de complexité, entrelacs, chiasme, termes par lesquels il cherche à rendre compte du caractère toujours relié des éléments que la pensée s'efforce de séparer.

Merleau-Ponty s'oppose donc aux pensées de la distinction ontologique, l'âme et le corps, l'être et le néant, le monde et l'homme, la nature et la liberté. Ces distinctions, qui sont des oppositions plus scolaires que réelles, sont bien commodes pour « l'entendement diviseur », comme l'appelle Paul Ricœur. À la suite de Bergson, Merleau-Ponty a cherché à retrouver la source vive de l'interrogation philosophique et à donner aux problèmes « classiques » une impulsion nouvelle, en dehors des sentiers battus. « La philosophie nous éveille à ce que l'existence du monde et la nôtre ont de problématique en soi » (*Éloge de la philosophie*, p. 53). Quel philosophe ne souscrirait-il pas à cette belle formulation de l'étonnement philosophique ?

Mais la philosophie a aussi une fonction critique et doit toujours se tenir à l'écart de ce que la tradition et l'esprit du temps posent comme des absolus, par exemple Dieu et l'histoire. C'est toujours de façon latérale, oblique, que Merleau-Ponty aborde les questions philosophiques, parce qu'elles se posent à partir d'un lieu, d'un homme singulier mais inséparablement lié aux autres hommes et au monde. Il ne peut pas aller au-delà de ce qu'il voit lui-même. Ici aussi, Merleau-Ponty se sent proche de Bergson, de son exigence d'expérimenter, en soi-même et pour soi-même, les problèmes et les notions qu'on se propose d'étudier. « Il faut se rappeler Socrate » comme antidote à l'esprit de système. La nouveauté de Bergson a été, selon Merleau-Ponty, d'établir « un circuit entre l'être et moi […]. Jamais on n'avait ainsi décrit l'être brut du monde perçu » (p. 295).

Voilà l'unique et constant thème de la réflexion de Merleau-Ponty : rétrograder en deçà de la constitution du monde par l'intentionnalité des actes objectivants pour atteindre le moment neuf et premier où le sens s'anime, avant de se figer en un mot, un concept, une image. C'est ce qu'il appelle aussi l'être sauvage (ou naturel) des choses.

L'inhérence de l'homme aux choses et au monde

Aussi y a-t-il chez Merleau-Ponty, et c'est assez singulier à l'époque où l'on se situe, une attention portée à *la nature* qui se développera dans la suite de son œuvre, dans ses cours notamment. Chez Sartre, la nature brille par son absence. Ne l'intéressent que l'histoire, l'homme, les villes, les autres. Il ne peut y avoir de nature dans un univers constitué par de purs rapports de conscience. Regardez les romans de Sartre : vous n'avez jamais une description d'un paysage mais toujours la description d'un état de conscience, comme dans le célèbre passage de *La Nausée* où le narrateur découvre avec effroi l'existence, « ce que voulait dire “exister” » (p. 150)… En revanche, Merleau-Ponty porte une attention très fine et soutenue à la nature, c'est-à-dire à ce que l'homme n'a pas constitué : un cours d'eau, un horizon. L'homme ne peut pas rompre les amarres qui l'attachent à la nature.

Pour Merleau-Ponty, l'homme est un être de réflexion et de conscience ; qui le nie, d'ailleurs ? Mais il est aussi un être naturel, qui habite le monde, vient du monde, a des racines dans le monde, et cet enracinement de l'homme dans le monde par son corps empêche Merleau-Ponty de verser dans une philosophie de la subjectivité, de la conscience, et aussi peut-être de l'humanisme, comme Sartre définit à juste titre celle de l'existentialisme.

Une phrase témoigne bien de l'attachement de Merleau-Ponty à l'originaire et au non-constitué :

> Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière (*Phénoménologie de la perception*, Avant-propos).

La science, sous peine de sombrer dans un logocentrisme, doit s'enraciner dans l'expérience perceptive et charnelle que l'homme a du monde. Pourquoi peut-on comprendre ce que dit le géographe ? Parce que l'on a d'abord compris, mais d'une façon qui n'est pas scientifique et peut-être même pas consciente, ce que c'est qu'une forêt, ou un paysage. Mais comment l'a-t-on compris ? Non pas parce qu'on nous l'a dit, non pas parce qu'on en a vu une image, mais parce qu'on l'a « habitée » comme forêt ou paysage.

Cette habitation ou inhérence de l'homme aux choses est une idée par laquelle Merleau-Ponty s'oppose beaucoup à Sartre ainsi qu'à une grande partie de la philosophie, mais elle va le conduire vers des chemins étroits, difficiles, très peu foulés par les philosophes avant lui : les idées qu'il cherche à formuler ne sont pas « claires et distinctes », comme celles de la

pensée et de l'étendue pour Descartes, elles précèdent celles que la conscience forme en toute transparence. Le confus et l'indistinct prennent alors un sens positif, mais leur expression est le produit d'un travail infini.

L'idée de l'engagement selon Merleau-Ponty

Commence alors le deuxième grand moment de son œuvre, hélas prématurément interrompue. Merleau-Ponty a travaillé à de nombreux manuscrits qui n'ont été publiés qu'après sa mort en 1961 (il a seulement 53 ans), survenue en pleine élaboration de nouveaux ouvrages qui portaient sur le rapport entre le visible et l'invisible, sans doute aussi sur la peinture. Il laisse un chantier ouvert d'œuvres en cours, car c'était un homme qui travaillait beaucoup et qui, avant d'écrire, prenait le soin de lire tout ce qu'on avait écrit sur le sujet, puis de méditer, de réfléchir. Il y a là tout un chantier, témoignage d'une vraie carrière philosophique, car progresser en philosophie n'est pas répéter ce qu'on a dit au début, même si, rétrospectivement, on peut toujours apercevoir le résultat final dans le commencement…

Dans ce deuxième grand moment, depuis *Humanisme et Terreur* (1947) jusqu'au manuscrit inachevé *Le Visible et l'Invisible*, on peut distinguer deux parties de l'œuvre.

Une première partie, après la guerre et jusque dans les années 1955-1957, est « politique ». Il n'y a pas à proprement parler de « philosophie politique » chez Merleau-Ponty, mais d'abord un intérêt pour la politique, notamment pour le marxisme et la question du communisme, donc à la fois pour l'actualité politique et pour la pensée politique ; et puis l'idée d'un engagement nécessaire de l'intellectuel ou du philosophe dans les problèmes de son temps. C'est ce par quoi il est très proche de Sartre, avec qui il crée la célèbre revue *Les Temps modernes* à la fin de la guerre, à laquelle les deux philosophes amis travaillent beaucoup, publiant des articles qui ne sont pas strictement philosophiques, mais de conjoncture politique et d'engagement dans la lutte politique intense de ces années d'après-guerre.

De ce point de vue, la pensée de Merleau-Ponty sur l'actualité politique et le « problème communiste » a quelque chose d'ambigu – mais cette œuvre n'est-elle pas « une philosophie de l'ambigüité » ? D'un côté, il se rapproche des communistes et du marxisme, ainsi que Sartre ; et un livre comme

Humanisme et Terreur, succession d'articles rédigés dans *Les Temps modernes* de 1947, peut laisser songeur quand on le relit avec plusieurs années de recul en raison de la justification de la politique de l'Union soviétique.

Tout cela, dira-t-on, c'est l'écume des jours, et n'est pas la meilleure part du travail philosophique. Sartre et lui, et bien d'autres intellectuels de ce temps, se sont sentis tenus d'intervenir sur le plan politique pour donner un sens philosophique à ce qui est, par nature, conjoncturel, confus, incertain, qui relève de l'opinion et de choix souvent irraisonnés. Dans ce domaine, pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, on navigue « sans carte et à vue de présent » (*Les Aventures de la dialectique*, p. 13). De ce point de vue, les écrits de Merleau-Ponty de cette période-là, notamment *Humanisme et Terreur*, témoignent indiscutablement d'un manque de lucidité, même si sur ce plan Sartre le dépasse de très loin, comme on sait.

Mais on trouve un autre aspect chez Merleau-Ponty, inséparable du premier : il n'est jamais un homme qui s'engage au point de ne pas pouvoir se dégager. Il s'engage dans cette action et cette réflexion politique mais, par ailleurs, prend ses distances car pour lui, c'est le propre du philosophe de ne jamais s'engager complètement dans l'action publique mais de garder toujours la réserve qui lui permet de juger son engagement. Sa belle réflexion sur la philosophie dans *Éloge de la philosophie* peut être lue aussi comme un adieu à la politique, et comme la décision prise de ne plus s'engager que pour la vérité.

Dans ce texte et d'autres de la même période, Merleau-Ponty paraît plutôt soucieux d'établir (ou de rétablir) la frontière entre l'action politique (au sens large) et l'éthos du philosophe, dont il dit qu'il est toujours un peu un « étranger » dans la cité. Passé ces moments d'adhésion et de compagnonnage de route avec les communistes, Merleau-Ponty prend ses distances avec l'idée même de révolution ; son intérêt se porte sur les questions concrètes de l'action politique, et son principal souci semble être de ne pas échanger une liberté limitée mais réelle contre la promesse d'une libération future. Mais il semble bien que l'enjeu à peine lointain de ce désengagement et de cette critique soit une « explication » avec Sartre, comme il s'y livre explicitement dans « Sartre et l'ultra-bolchévisme », qui occupe une grande partie des *Aventures de la dialectique* (1955). La dernière phrase de cet essai exprime bien la position de neutralité attentive,

comme celle de la réduction phénoménologique, qui sera désormais la sienne, sans complexe :

> Ces gens voulaient régner […]. Rien de pareil ne nous menace, heureux si nous pouvions inspirer à quelques-uns […] de supporter leur liberté, de ne pas l'échanger à perte. (p. 341)

L'éloignement de Merleau-Ponty à l'égard de la politique signe sa rupture profonde avec Sartre, pour tous deux douloureuse et qui ne résulte pas seulement de leur évaluation différente du communisme et du marxisme, mais d'un désaccord philosophique de fond révélé par ce désaccord ponctuel, mais présent dès le début, qu'ils connaissaient l'un et l'autre mais qu'ils ne voulaient peut-être pas reconnaître. Merleau-Ponty pense qu'il arrive un moment où l'on ne peut plus faire semblant d'ignorer ce que l'on rapporte sur les camps, les purges, toutes ces stupidités de la doctrine officielle du marxisme : science contre idéologie, science bourgeoise contre science prolétarienne… On ne peut pas continuer à se taire sous prétexte que – la formule de Sartre est célèbre – le marxisme est « la philosophie indépassable » de notre temps. De l'engagement à l'aveuglement, il n'y a quelquefois qu'un pas… Merleau-Ponty se retire à sa manière, sur la pointe des pieds, de cet engagement à l'égard de la politique et de cette collaboration étroite avec Sartre. C'est en solitaire, de plus en plus solitaire, qu'il va poursuivre une réflexion qui le ramène à son point de départ : la perception, mais dans une perspective ontologique assez étrangère à l'esprit phénoménologique de ses premières recherches.

Le Visible et l'Invisible : LA CHAIR COMME NOTION ULTIME

La deuxième partie, de loin la plus profonde, du dernier moment de la réflexion de Merleau-Ponty opère un retour résolu aux questions de la philosophie première, à l'ontologie. Sa pensée prend un tour plus personnel et aussi plus énigmatique. Les ouvrages dont nous avons traité jusqu'ici exposent des études originales, leur style est bien reconnaissable, mais ils demeurent comparables à d'autres études, alors que le manuscrit de cent cinquante pages publié sous le titre *Le Visible et l'Invisible* semble, par son style et les questions qu'il pose, s'écarter des écrits antérieurs, s'engager dans de nouvelles directions et rechercher, comme à tâtons, l'origine de

l'Être (peut-être sur le modèle de la recherche husserlienne de « l'origine de la géométrie »).

Ce qu'il y a d'intéressant dans ce texte exploratoire, outre le style nouveau, plus ontologique que phénoménologique, c'est l'usage que fait Merleau-Ponty d'une autre notion que celle du corps, celle de *chair*, *Leib* en allemand. Husserl distingue *Körper*, le corps physique, matériel, situé dans l'espace, de *Leib*, qui est le corps organique, vivant. Dans une note de travail de cette époque, Merleau-Ponty écrit que « la notion essentielle est celle de la chair, qui n'est pas le corps objectif, qui n'est pas non plus le corps pensé par l'âme (Descartes) comme sien, qui est le sensible au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent » (note de juin 1960, p. 312-313). Pour Merleau-Ponty, la chair est « une notion dernière », comme les notions connues par elles-mêmes (*nota per se*) dans la philosophie classique, même si, selon lui, « il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela » (p. 183).

Tentons pourtant de la rattacher au point de départ de la réflexion philosophique de Merleau-Ponty, qui est moins au fondement d'une philosophie nouvelle, comme Bergson et Sartre, que le rénovateur de questions traditionnelles, comme celle de la relation de l'âme et du corps. Sans vouloir procéder à des raccourcis rapides et des assimilations hâtives, il nous semble que la notion de chair chez Merleau-Ponty, parce qu'elle témoigne de notre adhérence et participation au monde sans la médiation d'idée ou de représentation, voire de mots, se rapproche de la pensée de l'union de l'âme et du corps chez Descartes, lorsqu'il cherche à persuader la princesse Élisabeth de ne pas chercher pas à comprendre par des idées claires et distinctes l'union de l'âme et du corps, qui se comprend en revanche très clairement par l'usage de la vie et les conversations ordinaires. Une telle « notion primitive » fait partie de celles que l'on connaît naturellement et que l'on obscurcit dès qu'on cherche à la définir ou l'expliquer.

Dans une autre note (datée du 1er février 1960 : corps humain-Descartes), Merleau-Ponty écrit :

> L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain *non fermé*, ouvert en tant que gouverné par la pensée, – est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps. C'est l'âme intervenant dans un corps qui n'est *pas de l'en soi* (s'il l'était, il serait fermé comme un corps animal), qui ne peut être corps et vivant – humain qu'en s'achevant dans une « vue de soi » qui est la pensée. (p. 288)

C'est donc bien cette idée d'une spécificité du corps humain, ni corps objectif ni esprit connaissant, que Merleau-Ponty cherche à élucider depuis la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à ces derniers textes, et qui pourrait bien être le fil conducteur de sa recherche philosophique. Pourquoi en trouve-t-il l'amorce chez Descartes ? Il est significatif (et émouvant aussi) que le livre ouvert sur sa table de travail au moment de sa mort ait été la *Dioptrique* de Descartes, sur laquelle il devait sans doute faire (à nouveau) cours le lendemain au Collège de France.

Dans cet essai publié à la suite du *Discours de la méthode*, présenté comme une application de la méthode, Descartes expose sa théorie de la vision, qui repose à la fois sur les informations scientifiques de l'optique (l'optique géométrique, notamment) et sur la situation de l'homme incarné. Percevoir, pour Descartes – cela surprend bien souvent les gens qui ne connaissent Descartes que par sa caricature –, c'est percevoir avec ses mains, ses yeux, avec tout son corps, même si ce n'est pas le corps qui perçoit ni l'œil qui voit, mais c'est toujours l'âme (*mens*), ou bien l'esprit, qui seule a la conscience de ce qu'elle fait. Le sujet de la perception chez Descartes est un sujet incarné, spécifiquement humain, et non pas un sujet qui se tient en face du monde, comme un spectateur au théâtre ; c'est bien un « vrai » sujet, un « vrai » homme emboîté dans le monde, en union étroite avec ce qu'il voit, ce qu'il sent, ce qu'il touche. C'est un sujet qui est fait pour ce monde, comme ce monde dit sensible est fait pour être compris par un sujet tel que l'homme.

Cette idée intéresse Merleau-Ponty, d'après laquelle l'homme n'est ni une partie de la nature, ni un esprit face à la nature mais un vivant dans le courant de la nature. Ce sont ces aspects : le rythme, la motricité, l'articulation phonique, la gestualité, des phénomènes à peine perceptibles, qui intéressent beaucoup Merleau-Ponty, plus que les concepts bien découpés de la pensée constituée et les débats philosophiques qui les reconduisent indéfiniment. Il cherche l'originaire, le primitif, l'être sauvage des choses, dans le sillage des réflexions de Husserl sur le monde de la vie, le *logos* du monde esthétique. Voilà qui l'éloigne des philosophies de la constitution (Kant, Husserl), du sujet et même de la conscience. Mais ne disait-il pas déjà, dans *La Structure du comportement*, que son objectif était de comprendre « les rapports de la conscience avec la nature » ?

La réflexion sur la peinture

C'est pourquoi Merleau-Ponty se penche à nouveau sur la peinture. Le premier texte majeur de Merleau-Ponty sur la peinture, sans doute l'un des premiers écrits de Merleau-Ponty, écrit avant 1945 est intitulé : « Le doute de Cézanne », texte assez long, publié ensuite dans le recueil d'études *Sens et non-sens*. (Merleau-Ponty n'a pas eu le temps de construire des livres systématiques dans la ligne de celui qu'il avait publié en 1945, *Phénoménologie de la perception* : d'où ces recueils d'études et d'articles, comme *Sens et non-sens, Signes* ou *Éloge de la philosophie,* au moins aussi profonds et féconds que de gros ouvrages systématiques).

« Le doute de Cézanne » s'interroge à la fois sur la méthode de Cézanne et sur son rapport aux choses, aux objets, au monde. Cézanne a inlassablement *cherché* tout au long de sa vie, et c'est cela ce qui intéresse Merleau-Ponty : cette inlassable recherche du peintre pour trouver l'expression exacte de ce qu'il veut dire en peinture, car, et ce n'est pas seulement de la peinture qu'on peut le dire, « l'expression de ce qui existe est une tâche infinie » (*Sens et Non-sens*, p. 26).

La notion d'expression est très importante pour Merleau-Ponty, bien plus que celle de signification. Car, d'une certaine manière, tout exprime. On ne peut pas dire que tout signifie ; cette table ne signifie rien, c'est le mot qui signifie ; un nuage ne signifie rien. Et pourtant, il y a une expression des choses naturelles ; elles « veulent dire quelque chose », elles expriment quelque chose qu'il s'agit précisément de capter avec les moyens qui sont les nôtres. C'est par des concepts que le philosophe cherche à capter la réalité, alors que le savant cherche à le faire par des expériences, des mesures, des calculs. Mais le peintre cherche à capter en peinture cette réalité, pour parvenir à ce que le tableau exprime quelque chose, non pas qu'il représente quelque chose mais qu'il l'exprime, et c'est pourquoi le travail de l'expression est infini.

Merleau-Ponty, dans cette belle étude, poursuit la réflexion de Cézanne telle qu'elle a pu être recueillie par des amis qui ont noté ce qu'il disait, ce qu'il cherchait, ses angoisses, ses craintes de ne pas arriver à exprimer. Il a refait indéfiniment – la chose est célèbre – *La Montagne Sainte-Victoire*, en a peint et dessiné d'innombrables croquis, comme si cette montagne lui résistait ; il est bien évident que ce n'est pas la simple représentation des choses qui résiste à un peintre du talent de Cézanne : il est à la portée de

n'importe quel peintre professionnel de reproduire la montagne Sainte-Victoire, ou autre chose.

Le problème de Cézanne n'est pas de reproduire mais d'exprimer, et le problème de l'expression de ce qui est apparaît à Merleau-Ponty comme un problème nouveau en peinture. La peinture poursuit la même ambition que la pensée mais par des moyens qui lui sont absolument propres. On ne « traduit » pas un tableau en termes d'idées ou de concepts, ce qui serait complètement absurde, on ne peut que le voir, tel qu'il s'offre d'emblée au regard mais avec tous nos sens réunis, car « dans la perception primordiale, ces distinctions du toucher et de la vue sont inconnues » (p. 26). Mais d'une certaine façon, on le voit beaucoup plus avec son corps qu'avec l'esprit séparé du corps, par des concepts ou des idées. Le voir, c'est être dedans ou l'incorporer à soi. Il y a comme un accouplement du tableau et du spectateur, qui de ce point de vue n'est pas un spectateur, un observateur, mais un « voyant ».

Merleau-Ponty ne traite pas du théâtre ; on a de lui des études sur le cinéma mais ce n'est pas la position de spectateur qui l'intéresse ; pour lui, elle est toujours seconde par rapport à la position d'habitant, ou par rapport à ce que l'on pourrait appeler une insertion charnelle, qui est un « être-avec la chose » comme c'est le cas avec le tableau. Ce qui intéresse Merleau-Ponty dans la peinture moderne (il n'aborde pas la peinture ancienne, son souci n'étant pas d'élaborer une théorie esthétique ni une théorie de l'histoire de l'art), c'est le rapport à l'être, le fait que peindre est une façon de dire ou d'exprimer ce qui est, et non pas de reproduire la réalité, la valeur de l'art n'étant pas ornementale.

L'expérience de la peinture tout comme la réflexion philosophique issue de Husserl montrent, chacune à sa façon, que la perception est un rapport total, charnel, de l'homme au monde, et non une relation intentionnelle de la conscience à un objet. « C'est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre, et voilà pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine » (p. 23). La peinture acquiert chez Merleau-Ponty une portée spéculative, une signification métaphysique.

L'Œil et l'Esprit.
Retour sur la *Dioptrique* de Descartes

On retrouve cette idée de la signification métaphysique de la peinture dans le dernier ouvrage qu'il écrit, véritable petit chef-d'œuvre : *L'Œil et l'Esprit*, au titre très significatif. Il écrit ce texte à la fois clair et énigmatique à la demande d'une galerie d'art, au cours de l'été 1960, qui sera le dernier de sa vie puisqu'il meurt en mai 1961. C'est là le dernier écrit achevé de Merleau-Ponty, d'abord publié dans une revue d'art puis édité en volume séparé : un texte très bref (de 80 pages environ), vif et dense, qui est comme le sommet de son œuvre.

Très curieusement, *L'Œil et l'Esprit* reprend ou résume, une fois encore, la théorie cartésienne de la vision formulée dans l'essai de 1637, la *Dioptrique*, dont Merleau-Ponty a traité dès *La Structure du comportement* puis dans ses autres ouvrages (ses notes de cours sont remplies de commentaires sur l'essai de Descartes et sa pensée de l'union de l'âme et du corps), et auquel il consacre le chapitre III de ce dernier livre.

Il s'en explique : pourquoi passer par la *Dioptrique* lorsque l'on cherche à interroger la peinture ? Qu'est-ce que l'acte de peindre a à voir avec une théorie scientifique de la vision ? Beaucoup de choses, en fait, parce que la *Dioptrique* est aussi une réflexion philosophique sur l'homme ou le corps humain en situation dans le monde perçu, c'est donc aussi une théorie du visible. Ce qui intéresse Merleau-Ponty – comme Aristote, cette fois –, c'est l'articulation du voyant et du visible, du sentant et du senti, et non pas la dualité moderne du sujet et de l'objet ; c'est ce mixte que forme le sensible qui désigne d'un côté ce qui sent (le sentant), et d'un autre côté ce qui est senti. La théorie cartésienne de la vision nous permet, par défaut, à la fois de voir la nature propre du visible, qui n'est pas seulement de l'intelligible imagé, mais surtout la présence charnelle des choses du monde à l'esprit de l'homme, ou à son œil investi d'esprit, ce dont la théorie cartésienne est incapable de rendre compte. Elle ne nous permet pas de penser ce que l'on pourrait appeler l'envers du visible, c'est-à-dire l'invisible. La théorie cartésienne, et peut-être même toute la pensée cartésienne, vise à ramener ou réduire l'inconnu au connu, l'invisible au visible, et aussi peut-être l'impensé au pensé.

L'effort de Merleau-Ponty – mais on voit comment il est articulé sur sa lecture de Descartes – consiste plutôt à aller dans l'autre sens, à faire de l'invisible la « membrure » du visible qui, de ce fait, ne peut s'étaler devant les yeux comme une carte ou une « vue » parce qu'il enferme une puissance de rêve et d'imaginaire, parce qu'il a une « chair » par quoi il déborde

toujours ce que je peux en dire. C'est un point qui demande au reste une attention particulière : l'intérêt de Merleau-Ponty pour l'inconscient, parce que le psychique est plus large que la conscience, mais aussi parce que la pensée est toujours inscrite, voire enracinée dans un champ d'activités symboliques par lesquelles elle communique avec l'univers tout entier, un peu à la manière de la monade leibnizienne.

Pour Merleau-Ponty, l'inconscient est une dimension de l'être que l'on ne doit pas ignorer ou méconnaître et à laquelle il ne cessera de s'intéresser, dans les années 1950-1960, notamment à travers des textes de Freud, de psychologues et de psychiatres. Merleau-Ponty porte un grand intérêt aux sciences psychologiques, à la psychiatrie, c'est-à-dire à l'étude des pathologies qui permettent de comprendre et de relativiser le « normal » et de voir en quoi les modes de la conscience ne sont pas totalement traductibles les uns dans les autres.

Pour lui, et ce depuis le début, la conscience n'est pas « translucide », pas plus qu'elle n'est isolée des autres consciences, de la communauté des autres esprits. Pour lui, comme pour Husserl dont il cite « la formule-énigme », « la subjectivité transcendantale est intersubjectivité » (*Éloge de la philosophie*, p. 130). Mais les variations imaginaires ne suffisent pas à comprendre ce qui n'est pas nous (les autres hommes, les autres cultures). Il faut provoquer les confrontations avec d'autres formations culturelles, comme le font les ethnologues ou les sociologues. D'où la nécessité pour le philosophe, tel qu'il en conçoit la fonction positive et indispensable, de confronter son savoir avec ceux d'autres disciplines, comme la linguistique et l'ensemble des sciences humaines.

De même que le corps est inhérent à l'esprit, la parole n'est pas non plus séparable de la pensée, ni l'homme de son histoire, qui est aussi, comme la parole, celle de tous les hommes. On touche là une question essentielle que nous ne pouvons que signaler, celle de l'intersubjectivité comme lien présupposé par chaque subjectivité, ou celle, parallèle, de la confrontation avec des cultures différentes de la nôtre, notamment celles des sociétés dites primitives.

Merleau-Ponty a trouvé dans les travaux de Lévi-Strauss et dans les réflexions tardives de Husserl sur la sociologie des voies pour élargir la champ de l'interrogation philosophique et y intégrer par exemple le concept de structure, très proche de celui de fonction symbolique permettant de penser le caractère de signes de toutes les choses (institutions, objets,

œuvres) qui composent et signalent une culture (les échanges de signes et la communication étant plus importants que les « choses » échangées). Les variations imaginaires, si indispensables pour dégager la constance des objets idéaux, ne suffisent pas pour se représenter la spécificité d'une culture par rapport à une autre. C'est un problème semblable à celui de la relation d'une conscience avec des consciences étrangères.

Dans un autre ordre, le peintre aussi part explorer des régions de l'être que le commun des mortels ne connaît pas, ne voit pas, et revient de cette expédition avec des enseignements qui ne sont pas d'ordre conceptuel, qui ne passent pas par le langage mais qui sont des tableaux de plus ou moins grande force expressive, qui donnent à penser, comme l'on dit très justement, mais d'une façon qu'on ne peut plus rapporter à l'intentionnalité. C'est cela, le miracle et la merveille de la peinture pour Merleau-Ponty : à la fois cet apport à la pensée et ce retrait par rapport à la pensée, en tout cas dans ce qu'elle a d'articulé.

Peinture et philosophie

De ce point de vue, Merleau-Ponty est sans doute l'un des premiers philosophes à se tourner vers la peinture d'une façon métaphysique, beaucoup plus encore que philosophique ou phénoménologique.

D'une façon métaphysique, parce que Merleau-Ponty cherche à approcher à travers l'acte de peindre le mystère de la création, non pas au sens théologique mais au sens phénoménologique de l'origine du monde. Mystère de l'origine que l'on ne peut qu'approcher et non penser, ramener à des concepts tout prêts à l'accueillir. La pensée de Merleau-Ponty consiste précisément à respecter le mystère, c'est-à-dire à ne pas chercher à ramener le caché au découvert, l'inconnu au connu, mais plutôt à faire signe vers lui sans vouloir le montrer, ce qui serait d'une certaine manière le dénaturer. C'est pourquoi Merleau-Ponty a peut-être trouvé dans la peinture – et c'est une réflexion qui mérite d'être retenue et poursuivie – une continuation de la métaphysique par d'autres moyens ; métaphysique dont on dit par ailleurs que sur le plan philosophique elle est finie – c'est du moins la thèse de Heidegger, entre autres. À contre-courant de ce « défaitisme » philosophique, Merleau-Ponty est loin de considérer que l'on n'a plus qu'à baisser les bras, à faire des sciences ou de la politique, par exemple.

Et c'est en ce sens que l'enseignement tacite de Merleau-Ponty est encourageant : il faut poursuivre la réflexion et la recherche métaphysique car elle est inhérente à l'homme, mais peut-être avec d'autres moyens que ceux dont la tradition philosophique s'est servie et la peinture en est un, profond, fécond, et même « naturel ».

Prenons garde néanmoins à ne pas confondre la réflexion de Merleau-Ponty sur la peinture avec une réflexion de type esthétique. Nous ne sommes pas, non plus, dans la ligne de la *Critique du jugement* de Kant, à rechercher ce pour quoi nous disons d'une chose ou de la représentation d'une chose qu'elle est belle. La notion du beau n'intervient pas dans la réflexion de Merleau-Ponty, qui est de type ontologique ou métaphysique, parce qu'elle appréhende la peinture comme une façon pour « l'être des choses » de se manifester.

Voilà ce que Merleau-Ponty cherchait à suggérer dans *L'Œil et l'Esprit*, qui s'interrompt sur des interrogations, comme toute la pensée de Merleau-Ponty d'ailleurs. Cette pensée-là n'est pas conclusive, débouchant sur des certitudes ou des thèses, c'est une pensée dont le dernier mot relance l'interrogation.

Conclusion

Citons pour finir quelques passages de ce petit (et grand) livre pour montrer ce que Merleau-Ponty cherchait à dire, avec la discrétion et l'économie de moyens qui sont les siens dans cette analyse de la peinture :

> L'œil accomplit le prodige d'ouvrir à l'âme ce qui n'est pas âme, le bienheureux domaine des choses et leur dieu, le soleil. Un cartésien peut croire que le monde existant n'est pas visible, que la seule lumière est l'esprit, que toute vision se fait en Dieu.

Merleau-Ponty pense ici à Malebranche plus qu'à Descartes, et à la célèbre théorie de la vision en Dieu. Il ajoute :

> Un peintre ne peut consentir que notre ouverture au monde soit illusoire ou indirecte, que ce que nous voyons ne soit pas le monde même, que l'esprit n'ait à faire qu'à ses pensées ou à un autre esprit. (p. 83)

Et, un peu plus loin :

> La vision est la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l'être […]. Dans ce circuit, nulle rupture, impossible de dire qu'ici finit la nature et commence l'homme ou l'expression. C'est donc l'être muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens. (p. 86-87)

Cette dernière phrase est presque une citation sans les guillemets d'une célèbre phrase de Husserl affirmant que le but de la phénoménologie est d'amener « l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore […] à l'expression pure de son propre sens » (*Méditations cartésiennes*, § 16, p. 33). C'est là une idée fondamentale de Merleau-Ponty, qui consiste à laisser les choses se dire elles-mêmes plutôt que de les interroger et de leur faire dire ce qu'on attend qu'elles disent.

Un dernier passage provient de la dernière page de ce petit livre de 1960, rédigé tout près d'Aix-en-Provence, non loin de la montagne Sainte-Victoire :

> Le plus haut point de la raison est-il de constater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continué ? Cette déception est celle du faux imaginaire qui réclame une positivité qui comble exactement son vide, c'est le regret de n'être pas tout, regret qui n'est même pas tout à fait fondé car si, ni en peinture ni même ailleurs, nous ne pouvons établir une hiérarchie des civilisations, ni parler de progrès, ce n'est pas que quelques destins nous retiennent en arrière, c'est plutôt qu'en un sens la première des peintures allait jusqu'au fond de l'avenir. Si nulle peinture n'achève la peinture, si même nulle œuvre ne s'achève absolument, chaque création change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, recrée ou crée d'avance toutes les autres. Si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que comme toute chose elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elles.

On pourrait voir dans ces lignes une marque d'espoir. Il faut plutôt les entendre, comme Lévi-Strauss à cherché à le faire, par un rapprochement avec sa propre pensée. Il y avait entre Merleau-Ponty et Lévi-Strauss une grande amitié ; rappelons que *La Pensée sauvage* (1962) est dédié à la mémoire de Maurice Merleau-Ponty, qui venait de mourir. Une bonne dizaine d'années plus tard, Lévi-Strauss a dit ce qu'il croyait avoir trouvé à la lecture des manuscrits de Merleau-Ponty sur le visible et l'invisible, et qui se rapproche de ce que lui-même avait tenté de faire dans *La Pensée sauvage*. La pensée sauvage, ce n'est pas la pensée des « sauvages », mais la pensée à l'état sauvage. L'être que Merleau-Ponty a cherché à atteindre, c'est l'être brut, ou sauvage, comme il l'appelle à plusieurs reprises dans ses écrits. Et Lévi-Strauss de croiser leurs perspectives :

> Aussi bien par la sociologie que par la philosophie, on accéderait à cet être sauvage ou pré-objectif, attestant l'inhérence du sujet et de l'objet de science qui tient une place prépondérante dans les derniers écrits de Merleau-Ponty, pour donner un fondement ontologique à cette vision sauvage du peintre et qui est à la fois la même chose et tout autre chose que ce que je devais moi-même appeler la pensée sauvage.

La spécificité de cette pensée est d'ignorer la partition ou la dualité entre l'esprit et les choses, entre le *cogito* et les choses toujours connues par des

idées. Dans les termes de Merleau-Ponty, elle n'est pas pensée de voir ou de sentir, mais unité du voyant et du visible, du touchant et du touché : réversibilité, et non-dualité. Cette pensée vit donc dans l'ignorance (du point de vue de la pensée scientifique) de la différence entre qualités premières et qualités secondes. Elle est en ce sens pré-scientifique, pré-galiléenne, ce qui ne signifie pas qu'elle relève d'un état antérieur, mais qu'elle se situe « sous » la pensée scientifique, qu'elle constitue le sol sur lequel celle-ci repose, qu'elle est en chacun de nous ce que Husserl appelle l'« attitude naturelle », qui précède toute réduction : c'est celle du monde ambiant ou du monde de la vie, celle du bricoleur ou de l'artiste, parce que l'un comme l'autre font feu de tout bois, provoquent des assortiments imprévisibles entre les choses qui se présentent à eux.

Peu importe alors le nom que l'on donne à ce qui en chacun de nous procède à cet échange généralisé de signes, à cette commutation généralisée « du sens et du sensible » (l'un n'étant jamais sans l'autre) : pensée, entendement, sensibilité, chair…, car cette habitation du visible est pré-catégoriale, ce qui lui donne cet aspect intemporel que Lévi-Strauss restitue admirablement dans l'avant-dernier chapitre de *La Pensée sauvage* (« Le temps retrouvé »). Ne pourrait-on pas alors suggérer que ce qui rapproche les deux penseurs n'est évidemment pas le sens de leurs démarches (qui vont même dans des directions opposées), ni la réflexion que chacun d'eux a faite sur la sienne propre, mais une réticence de plus en plus marquée à suivre la voie et les évidences de la métaphysique moderne, en deux mots : le *cogito* et la conscience historique ?

La pensée de la chair comme celle de la structure produisent plutôt une mise entre parenthèses des distinctions du sujet et de l'objet, et de nous et les autres. Si « l'intérêt de la recherche structurale est de substituer partout aux antinomies des rapports de complémentarité » (*Signes*, p. 148), le lien entre la notion en apparence intellectuelle et théorique de structure et celle, sensible et primitive, de chair se trouve dans le même effort pour dépasser une vision dualiste dans laquelle la conscience donne leur sens aux choses. D'où l'importance reconnue dès le début de leurs recherches au langage (Merleau-Ponty), à la langue et à la linguistique (Lévi-Strauss). En dépit de leurs directions très différentes, le geste théorique commun aux deux penseurs consiste à se référer à un milieu signifiant dans lequel s'insère originairement et même intemporellement la conscience, si toutefois ce terme est encore adéquat pour désigner, soit l'immersion du corps animé

dans l'élément sensible, soit l'incarnation des opérations logiques ou classificatrices dans les symboles et mythes.

C'est peut-être cette commune réticence à l'égard du primat de l'histoire revendiqué au même moment – et avec quel éclat – par Sartre, qui conduit Merleau-Ponty à rétrocéder à « l'origine du monde », à un monde primordial et sauvage (ou « à un espace naturel et inhumain », *Phénoménologie de la perception*, p. 339), et Lévi-Strauss à explorer le monde immémorial des mythes et à y déchiffrer leur ontologie, découvrant chacun à sa façon la profondeur de l'espace et se déprenant du même coup du prestige du temps.

Chacun à sa manière ne vise-t-il pas à rendre sensible ce que Merleau-Ponty appelle, dans un brouillon d'octobre 1960 (*Notes de cours*, p. 375), « une simultanéité universelle », que ce soit celle du monde des mythes (car « la terre des mythes est ronde ») ou celle de la chair du monde ? La notion de chair aurait ainsi une fonction assez comparable à celle de structure, celle d'un opérateur de liaison entre l'homme et le reste de la nature, faisant de la conscience une relation (ou un mode), et non pas une substance abstraitement coupée de l'ensemble des êtres par la « philosophie du *cogito* ».

Quatrième partie

Paul Ricœur

Introduction

Comme Sartre et Merleau-Ponty, Paul Ricœur s'inscrit naturellement dans la ligne de la phénoménologie de Husserl, dont il a traduit l'un des grands ouvrages, *Idées directrices pour la phénoménologie*, lorsqu'il était en captivité. C'est grâce à Merleau-Ponty que l'ouvrage est paru en français dans cette traduction. Mais Ricœur est surtout un continuateur de Husserl en raison de la méthode qu'il emploie en philosophie, qui est celle de la description phénoménologique, utilisée de façon très rigoureuse. Nul doute que Ricœur, comparé à Sartre ou Merleau-Ponty, fait un usage beaucoup plus académique, fidèle et mesuré, de la phénoménologie husserlienne.

Mais Ricœur, né en 1913 (il est un peu plus jeune que les deux autres), est surtout l'auteur d'une œuvre absolument personnelle, de très grande ampleur et qui ne cesse d'être lue, commentée, discutée, enseignée, non seulement en France mais dans le monde entier. La philosophie de Ricœur est devenue l'une des grandes philosophies contemporaines, bien différente de celle de Sartre et de Merleau-Ponty par son orientation résolue vers des questions totalement absentes chez ces philosophes et qui sont celles de l'interprétation (l'herméneutique) et du symbolisme (l'exégèse des textes et des grands récits).

Religion et réflexion philosophique

Certes, on trouve chez Ricœur une filiation husserlienne, mais d'autres influences n'ont jamais cessé de l'accompagner dans sa recherche : celle du philosophe personnaliste chrétien Gabriel Marcel, et aussi les écrits de Jean Nabert, éminents représentants de ce que l'on appelle la philosophie réflexive française, avec une accentuation assez nettement spiritualiste.

Ricœur n'a jamais caché sa foi protestante, profonde, constante sans doute, et qui pour lui est un objet de réflexion. Cette foi est toujours à l'arrière-plan de sa réflexion philosophique. Mais ce philosophe n'a jamais confondu les genres, ni cherché à annexer la philosophie à une religion ou à un dogme particulier. Ricœur a toujours scrupuleusement maintenu la différence entre l'interrogation philosophique et la conviction religieuse, même si cette conviction religieuse est bien présente dans sa réflexion philosophique. Pour clore la comparaison avec Sartre et Merleau-Ponty, on retiendra que Ricœur est le seul phénoménologue et philosophe de sa dimension à avoir considéré que les thèmes de la religion et ceux de la philosophie pouvaient être connexes ou se chevaucher, comme ceux du mal, de la faute ou de la responsabilité.

Pourquoi la religion, sous une forme discrète et très mesurée, fait-elle avec Ricœur son entrée dans la réflexion phénoménologique ? (Ce sera également le cas chez Emmanuel Levinas avec le judaïsme.) Notons déjà qu'à la différence des philosophes chrétiens de l'après-guerre – Jacques Maritain, Étienne Gilson, Jean Guitton, Henri Gouhier, Jean Lacroix –, Ricœur n'a pas cherché à concilier la foi et la raison dans le cadre classique de la « philosophie chrétienne ». Il n'a pas cherché à voir quel était le lien ou le rapport entre la religion et la philosophie en général, ni mené une étude frontale et abstraite de la compatibilité entre la religion et la philosophie. Dans son œuvre, cette compatibilité se démontre par la réflexion comme la marche par le mouvement, c'est-à-dire par le recoupement récurrent des problèmes.

Voilà pourquoi la préoccupation religieuse de Ricœur, présente du début à la fin de son œuvre, ne fait pas écran à sa pensée philosophique qui peut être examinée d'une façon autonome, c'est-à-dire sans importer frauduleusement dans le déroulement de la justification philosophique des principes ou des dogmes de nature religieuse.

Une anthropologie philosophique

Quel est l'objet de la philosophie de Ricœur ? Le même que pour Sartre ou Merleau-Ponty, bien sûr ; c'est l'homme ou, plus précisément, la condition de l'homme dans le monde. Le but de Ricœur, dès ses premiers ouvrages, est de donner de la réalité humaine une explication ontologique : non pas à la manière des sciences humaines ou de la fiction littéraire, mais en recherchant dans sa propre expérience sans s'y enfermer les invariants éidétiques de la réalité humaine, ceux dont nous pouvons être certains qu'ils sont universalisables. Ricœur ne nourrit pas une autre ambition, ne poursuit pas un autre enjeu que Sartre. Comme Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, Ricœur (il l'a dit) a cherché à édifier une autre anthropologie philosophique, non pas scientifique et positive, mais approchant de l'intérieur la manière dont l'homme se comprend lui-même, à travers ses actions, ses œuvres, ses croyances. Mais à la différence de Sartre, Ricœur n'a cessé d'aller puiser des éléments de sa réflexion dans des disciplines diverses : la psychanalyse (il a écrit un grand essai sur Freud), par exemple, les théories du langage (on le verra dans *Temps et Récit*, et dans *La Métaphore vive*), ou encore l'épistémologie de l'histoire…

L'une des caractéristiques les plus immédiatement visibles de l'œuvre est l'ampleur de son champ d'étude et le souci d'aller s'informer auprès des spécialistes de chaque discipline des objets auxquels il s'intéresse. Il y a une très grande érudition chez Ricœur, mais toujours au service d'une réflexion de grande ampleur sur les problèmes eux-mêmes : Ricœur s'inscrit dans la grande tradition philosophique qui consiste à alimenter la réflexion avec des objets de toute nature, qui peuvent relever de la science, de la religion ou des sciences humaines.

L'entreprise de Ricœur représente ainsi l'une des grandes tentatives du XXe siècle pour réunir les morceaux disjoints du savoir et proposer une approche cohérente de l'homme, globale, en prenant et en assumant le risque de dépasser ce que l'on sait de l'homme dans telle ou telle de ses activités : le langage, le psychisme, l'histoire, la poésie, les mythes, et de rattacher ces activités distinctes à une et une seule idée de l'homme. Car de même qu'on ne connaîtra pas, selon Platon, l'essence de la vertu en énumérant les différentes sortes ou espèces de vertus, on demeurera aveugle à l'essence de l'homme tant que l'on se bornera à inventorier ses activités, si intéressantes soient-elles. Autrement (et familièrement) dit, il ne faut pas que les arbres cachent la forêt.

« La fin de l'homme » en tant qu'homme

Il y a là chez Ricœur une filiation, voire un héritage aristotéliciens. Pour Ricœur comme pour Aristote, la fin de l'homme en tant qu'homme, son *ergon* (travail), est différente de la fin que l'homme peut poursuivre dans chacune de ses actions spécialisées ; le charpentier construit des maisons ou des bateaux, le cordonnier répare des chaussures, le gouvernant a pour ambition le salut et la prospérité de sa cité ; à chaque activité correspond une fin particulière.

Mais l'homme n'est pas un assemblage de fins particulières, il a une fin en tant qu'homme et non pas en tant que gouvernant, artisan ou prêtre. Quelle est-elle ? La fin de l'homme, dit Aristote, c'est de vivre bien (*euzen*). La préoccupation de Ricœur est identique : il a cherché à dégager et à enseigner qu'il y a une fin de l'homme en tant qu'homme et qu'elle consiste dans ce « vivre bien », qui est aussi un vivre ensemble. Vivre bien veut tout d'abord dire aller jusqu'au bout de ses capacités propres, mais aussi les partager avec autrui dans le cadre – l'expression est récurrente chez Ricœur – « d'institutions justes ».

Cette ambition aristotélicienne et téléologique enjoint de ne jamais perdre de vue, lorsque l'on étudie l'homme et ses œuvres, la fin proprement humaine de ses activités. Cette fin n'est pas tant de spéculer, encore moins de maîtriser la nature, comme chez les Modernes, ni de scruter l'au-delà, mais de vivre le mieux possible dans un monde qui se rapprocherait le plus possible de la justice, et où la relation avec autrui serait d'égalité.

Le concept d'« attestation » et la responsabilité éthique

Voici pourquoi le couronnement de la philosophie, pour Ricœur comme pour Aristote, c'est l'éthique. Et nous verrons pourquoi et en quoi l'éthique n'est pas la morale, pour Ricœur. On peut même avancer que la philosophie de Ricœur a abouti à une grande éthique fondée sur des notions qu'on croyait définitivement obsolètes : l'estime de soi, la sollicitude, la bienveillance, et l'« attestation ».

Par ce terme d'attestation, qui a le sens de témoignage, il faut entendre le fait que le sujet – car la philosophie de Ricœur, à la différence de celles de

Sartre et Merleau-Ponty, est bien une philosophie du sujet, et non de l'inconscient, de la structure ou de l'être – a à répondre de ce qu'il est et de ce qu'il fait. C'est au reste cette responsabilité, plus éthique qu'ontologique, qui constitue le soi de l'homme (le *self*, en anglais), qui est au centre de la pensée de Ricœur dès son premier livre (issu de sa thèse), *Le Volontaire et l'Involontaire*, publié en 1950.

Ricœur, en ce temps-là, n'a pas la vie facile. L'après-guerre est dominée par la figure très puissante et brillante de Sartre, et après lui, de façon globale et un peu confuse, par le structuralisme. Or, Ricœur ne trouve sa place ni dans l'existentialisme sartrien, ni dans le structuralisme des années 1960. Son chemin est extrêmement escarpé, et il reste longtemps solitaire. Avant d'être universellement reconnue, l'œuvre de Ricœur ne l'est donc que par une petite partie du milieu philosophique français. La raison en est qu'à la différence des penseurs regroupés sous la bannière du structuralisme, et notamment de Lévi-Strauss avec qui il a eu de difficiles mais passionnants entretiens, Ricœur ne pense pas que, comme l'a dit Lévi-Strauss dans une formule célèbre, le but des sciences humaines est de « dissoudre l'homme » et de remplacer avantageusement la philosophie, ni que, selon le célèbre diagnostic de Foucault, on doit prendre acte de « la mort de l'homme ».

Paul Ricœur, penseur de la conciliation

La philosophie de Ricœur est, contre vents et marées, une philosophie du sujet, plus encore que de la conscience, comme celles de Sartre ou de Husserl. Du début à la fin de son œuvre, Ricœur a cherché à penser ensemble, et non pas l'un contre l'autre, les deux pôles de la vie ou de l'existence humaine (mais Ricœur parle beaucoup plus de vie que d'existence) que sont la conscience et l'inconscient, le volontaire et l'involontaire, la faiblesse humaine, ce que Ricœur appelle dès le début de son œuvre la faillibilité de l'homme, et, de l'autre côté, la capacité de l'homme, qu'il appelle « l'homme capable ». De même, Ricœur cherche à penser ensemble la réflexion philosophique basée sur des concepts – et Ricœur est vraiment un penseur conceptuel – avec ce que disent les mythes, ce que signifient les images, et ce que les symboles enseignent.

Il y a donc toujours chez lui à la fois une volonté de conciliation ou de réconciliation des pôles opposés, et le sentiment vif de leur extrême tension.

Ricœur n'est pas le philosophe d'une chose contre une autre, de l'être *versus* le néant, de la matière *versus* la mémoire, de l'immanence contre la transcendance, de l'Autre contre le même. Il cherche toujours la relation positive entre les pôles, la complémentarité plutôt que l'opposition des contraires ; il ne cultive pas la philosophie du non (ni du « ou bien, ou bien »). Parce que sa philosophie est nettement une philosophie du oui, il est un penseur de la conciliation et même de la réconciliation (dans ses écrits tardifs sur la mémoire et l'oubli), de la médiation réflexive et non de l'intuition, ce qui n'implique pas qu'il soit un penseur dialectique pour qui toute opposition est « abstraite » ou unilatérale : il ne croit pas plus au dépassement des contradictions qu'à leur irréductibilité.

Ricœur n'est donc pas un penseur de la totalité, au contraire, même ; il se sert de la méthode phénoménologique parce qu'il n'y en a pas d'autre pour reconnaître et décrire exactement les phénomènes et poursuivre la réflexion sur des thèmes et des problèmes qui sont ceux, très traditionnellement, de la philosophie.

Le Volontaire et l'Involontaire : sur la finitude humaine

C'est d'ailleurs l'objet de son premier grand livre, *Le Volontaire et l'Involontaire*, qui paraît alors qu'il a à peine quarante ans. Bergson a sans doute raison : un philosophe sait immédiatement ce qu'il a à dire et ne cessera d'approfondir tout au long de son œuvre : c'est le cas de Ricœur avec cet ouvrage. Ce livre va droit à ce qui est pour lui l'essentiel de la condition humaine, ce qui en fait la spécificité : la finitude.

Que veut dire « finitude » ? La philosophie ne peut pas dépasser le cadre et les limites de l'expérience humaine ; elle n'est pas assez informée ou inspirée pour parler de Dieu – c'est pourquoi Dieu est chez Ricœur beaucoup plus l'objet de la foi que celui de la spéculation métaphysique –, par exemple. La prise en compte sérieuse de la finitude doit dissuader le philosophe de tirer des plans sur la comète : la philosophie n'a pas à dire aux hommes ce qu'ils doivent faire ni leur révéler leur destination finale. Il n'y a chez Ricœur aucune tentation eschatologique, au sens où la philosophie connaîtrait ou devrait connaître le fin mot de l'histoire.

Au contraire, la philosophie de Ricœur est une philosophie de l'interrogation, de l'inachèvement et surtout de l'ignorance contenue dans les limites de la raison ; n'allons pas plus loin que là où nous pouvons aller par les moyens de la raison, de la poésie, de l'analyse scientifique au sens large, et ne faisons pas de la philosophie une entreprise de révélation du sens de la vie ou de l'histoire.

C'est pourquoi ce premier livre ne cherche pas à opposer le volontaire à l'involontaire, mais à montrer la liaison indissociable entre ce qui peut être pris pour volontaire dans l'expérience humaine et ce qui relève manifestement de l'ordre de l'involontaire : l'expérience du corps, le psychisme, l'inconscient, l'affection, l'émotion, etc. Ricœur recherche donc la synthèse du volontaire et de l'involontaire. D'emblée, il a déplacé le problème de Merleau-Ponty et sans doute celui de Husserl, qui voyait dans la perception l'essentiel du rapport de l'homme au monde. Pour eux, l'homme est d'abord un être qui perçoit avant d'être ému, avant de vivre et de travailler, avant de penser théoriquement ; il perçoit la chose en face de lui et l'identifie.

Ricœur, qui est pourtant lui aussi phénoménologue, ne voit pas les choses ainsi. Pour lui, le problème premier n'est pas celui de la perception, du rapport direct de l'homme aux choses du monde, mais, en simplifiant beaucoup et en inversant trop mécaniquement les termes, le rapport de l'homme à lui-même. Avant de se rapporter aux objets, l'homme se rapporte à lui-même et se considère comme un mystère, requérant une entreprise de déchiffrement indéfinie, grâce à laquelle il va pouvoir, par la suite, entreprendre la connaissance de ce qui n'est pas lui mais s'y rattache pourtant.

La pensée de Ricœur est certes tournée vers le monde, vers les autres hommes, elle n'est pas solipsiste ni intimiste, mais le rapport à soi (et à l'homme tout entier par la médiation du soi) est sans doute ce qui caractérise le mieux la philosophie de Ricœur, l'objet dont il s'est toujours occupé sous des angles différents, et qui explique que la conscience n'est pas immédiatement rapportée à des choses du dehors, selon le modèle de l'intentionnalité. La conscience est toujours aux prises avec ses propres données que sont les émotions, les passions, les choix… On pourrait voir dans ce que Jean Nabert appelle, à la suite de Kant et dans son prolongement, « l'expérience intérieure » la direction dans laquelle s'engage

Ricœur : il s'agit bien d'une philosophie de la volonté, qui nous situe d'emblée sur le terrain de l'éthique.

Le problème de la connaissance de soi

C'est pour cette raison que le problème de Ricœur est celui de la connaissance de soi, qui est le problème premier de la philosophie, selon Socrate. Il ne sert à rien de chercher quoi que ce soit, nous dit-il, si l'on ne commence pas par se connaître soi-même pour faire de soi le meilleur usage possible. La priorité doit être accordée à la connaissance de soi par rapport à la connaissance du monde, entendue au sens objectif comme celui que la science connaît, et cette connaissance de soi est l'objet d'un très long cheminement.

On a beaucoup souligné, et quelquefois non sans mesquinerie, le caractère interminable des analyses de Ricœur, l'accumulation de lectures et de références dont sont faites ses œuvres, et le caractère toujours un peu incertain de la conclusion à laquelle on arrive. Mais c'est cela même, la philosophie de Ricœur : on ne peut reprocher à un philosophe de faire ce qu'il dit et pense devoir faire.

En vérité, et c'est fondamental pour lui, l'homme n'accède pas à lui-même immédiatement. Il lui faut passer par des détours, par des cheminements, par des descriptions, par des lectures, par un enseignement, pour parvenir à dissiper la brume qui le sépare de lui-même car c'est là ce qui le définit fondamentalement (d'où l'intérêt de Ricœur pour la psychanalyse) : cette obscurité à lui-même. Il faut partir de cette obscurité primordiale, et non pas d'une transparence de la conscience à elle-même et aux objets qu'elle vise que l'on trouve chez Husserl, Sartre et même Merleau-Ponty.

Il y a donc chez Ricœur cette certitude de base, une foi originaire tenant à son éducation religieuse qu'il n'a jamais cessé d'approfondir, que l'homme, un peu comme pour Pascal, est un mystère pour lui-même. C'est précisément à la clarification de ce mystère, qui n'en est pas la dissipation mais la compréhension de son caractère indépassable, que Ricœur va employer toutes les ressources de son génie philosophique et de son immense culture, en privilégiant toujours la voie longue de l'interprétation au détriment de la voie courte de l'intuition. Ce choix nécessaire et difficile du cheminement infini plutôt que de la voie courte de l'intuition sépare

Ricœur de Husserl, qu'il admire et tient néanmoins pour le penseur le plus rigoureux du XXe siècle.

Ricœur ne consent pas non plus à la thèse sartrienne de la parfaite translucidité de la conscience qui fait qu'il n'y a rien à y chercher. Dans la conscience humaine telle que la voit Ricœur, il y a au contraire énormément à chercher et c'est d'ailleurs pourquoi le philosophe s'est très tôt porté vers la psychanalyse : la théorie de l'inconscient chez Freud implique ce que l'on appelle une « topique », un étagement du psychisme en plusieurs instances puisqu'il s'y produit continuellement des phénomènes de réfraction, si bien que l'on n'a jamais une vue claire et directe sur ce qui se passe en nous-mêmes.

Vers une « phénoménologie herméneutique »

Voilà pourquoi Ricœur place sa philosophie et la méthode qui la met en œuvre sous le titre très général de « phénoménologie herméneutique ». L'herméneutique, on le sait, est l'art d'interpréter les textes mais aussi les symboles, les signes à travers lesquels les choses se donnent à l'homme dans le monde. Le projet philosophique de Ricœur n'est pas celui de l'analyse phénoménologique pure, ni de l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer dont il a fait traduire en français l'œuvre principale *Vérité et Méthode*, mais celui d'une herméneutique sous la conduite (et le contrôle) de la phénoménologie.

Le déchiffrement des signes et des symboles qui codifient les objets du monde naturel et historique s'appuie sur la méthode phénoménologique, qui est d'ailleurs essentiellement une méthode descriptive, substituant à l'attrait du particulier la perception de la généralité des phénomènes pour ce que Husserl appelle l'*eidétique*, terme par lequel il désigne la structure idéale des objets par opposition à leur aspect particulier ou contingent.

La devise de cette phénoménologie herméneutique, de cette entreprise de compréhension des œuvres de l'homme (de l'homme par ses œuvres), est dans le précepte que Ricœur répète souvent : « comprendre mieux en expliquant plus ». Au début du XXe siècle, le philosophe allemand Wilhelm Dilthey distinguait l'expliquer du comprendre en montrant que l'explication relève du domaine des sciences descriptives, alors que la compréhension

appartient de façon très large aux « sciences de l'homme », deux approches distinctes, voire rivales.

Ricœur, de son côté, cherche à lier ces deux aspects, c'est-à-dire à parvenir à une meilleure compréhension de l'homme par l'explication la plus précise possible, la plus objectivante même, de ses œuvres. Qu'il s'agisse d'œuvres ou de fictions littéraires, du symbolisme des mythes ou du sens des actions humaines, la compréhension est toujours de l'ordre de la lecture, toutes choses se présentant à leur manière comme des textes.

« Le moi est conflit » : l'aliénation des passions humaines

Voilà pourquoi, dès *Le Volontaire et l'Involontaire*, premier volume de cet ensemble qu'il appellera par la suite *Philosophie de la volonté*, les passions humaines ne vont pas être pour Ricœur ce qu'elles sont pour Descartes, avec lequel Ricœur noue une forte discussion tout au long de cet ouvrage. Pour Descartes, les passions de l'âme sont les faits que produisent les mouvements corporels, ceux des esprits animaux dans l'âme ; elles sont donc le résultat « dans le plus intérieur de l'âme » de l'union de cette âme avec un corps qui par cette union devient son corps.

Pour Ricœur – signe de son enracinement religieux et d'une filiation pascalienne plutôt que cartésienne (comme celle des deux précédents philosophes étudiés ici) –, la passion est « un esclavage » que l'âme se donne à elle-même. Elle n'est pas un phénomène naturel qui viendrait à l'âme par le corps, mais une aliénation que l'âme secrète en elle par ses engagements douteux, ou seulement (mais ce n'est pas rien) par son inattention. C'est d'ailleurs pourquoi, presque parallèlement à ce premier ouvrage, Ricœur a été très tôt attiré par la difficile question de la faute, de la culpabilité, et aussi par la question de l'estime de soi, de sorte que c'est cet ensemble cohérent et très identifiable qui va constituer l'objet récurrent de sa pensée.

Dans ce que Ricœur a conçu comme le deuxième volume de *Philosophie de la volonté*, intitulé *Finitude et Culpabilité*, paru dix ans plus tard (1960), il s'intéresse au déchiffrement anthropologique de l'expérience de la faute, de la souillure et surtout du mal. Nous ne sommes plus dans l'approche eidétique de la conscience et de la volonté du premier volume, mais dans

l'univers symbolique du mal et de la faillibilité humaine, requérant une herméneutique.

La philosophie de Ricœur rencontre le mal comme l'obstacle essentiel à la réalisation de soi. Le mal n'est pas le contraire du bien, sans réalité par lui-même ; le mal, pour Ricœur (qui prolonge la réflexion de Kant sur le mal radical), c'est ce qui obscurcit la conscience humaine de sorte qu'elle ne peut pas se fier à elle-même pour savoir ce qu'elle veut ou ce qu'elle pense. Il faut qu'elle s'aide de symboles, qu'elle écoute ce que disent les mythes (par exemple celui d'Œdipe) ; il faut qu'elle parte à la recherche (c'est l'odyssée de la conscience) de ce qui partout parle d'elle mais à travers autre chose qu'elle, à travers un chiffre, dirait Pascal, le retour éclairant à soi passant nécessairement par ce déchiffrement et ce décentrement.

Si on lie la question du volontaire et de l'involontaire, du mal, de la faute et de la faillibilité humaine, on en arrive à cette idée que la réalité humaine, d'une part, a une unité, *une* réalité unique, d'autre part, qu'elle est un nœud de conflits. Ricœur a même cette formule lapidaire : « Le moi est conflit. » On est bien loin du moi cartésien, et aussi du moi kantien. Chez Ricœur, on est beaucoup plus près du moi pascalien, ce moi « haïssable », reconnaîtrait-il avec Pascal mais à la condition d'ajouter aussitôt : un moi estimable, sans lequel la philosophie ne vaudrait pas une heure de peine. Il y a conflit parce que chacun d'entre nous sent en lui des tensions qu'il n'a pas le pouvoir de résoudre, la tension de toutes les tensions étant cet écartèlement entre l'attirance pour le mal, pour la faute, pour la souillure, et le sentiment de culpabilité, ou de mauvaise conscience de s'être laissé aller, comme on dit bien, à cette tentation.

C'est ce que Ricœur analyse en long et en large sous le titre du péché et dont il montre que celui-ci n'est pas, comme le dirait un spinoziste, une invention ou une fiction de la religion, mais bien plutôt une image de notre structure anthropologique puisque la religion n'est jamais qu'une manière de comprendre une réalité que d'autres disciplines comme la poésie, la littérature, la philosophie, comprennent également. Et c'est pourquoi il faut aller chercher ailleurs, au plus loin de soi-même, des enseignements qui nous font comprendre, à condition de suivre jusqu'au bout cette voie longue, que c'est bien de la même réalité humaine qu'il s'agit.

Finitude et Culpabilité, qui forme un diptyque avec *Le Volontaire et l'Involontaire*, met au premier plan l'étude du mythe, du symbole, c'est-à-dire de toutes les formes culturelles à travers lesquelles les hommes

racontent le péché, la faute, le mal. Voilà l'idée importante : c'est par la médiation des récits, par l'exploration de l'univers symbolique, que les hommes se comprennent.

On ne peut dire ni que les hommes se comprennent eux-mêmes d'une manière directe et intuitive, ni que leurs actions et leurs croyances doivent être expliquées comme la physique explique les mouvements des corps matériels. Ce n'est ni de l'intuition, ni d'une « physique sociale » qui se prendrait pour une science que peut venir la compréhension de l'homme par lui-même, mais de l'immersion dans des récits, des mythes et des symboles, et en ce sens, le philosophe dont Ricœur serait le plus proche au XXe siècle est Ernst Cassirer, qui a consacré son œuvre (considérable) à l'étude et l'analyse des « formes symboliques » de la vie humaine.

Ricœur a donc très tôt mis le doigt sur ce qui allait être le fil conducteur de son œuvre, cette idée que la réalité humaine est inintelligible par elle-même et sans doute aussi par la science, mais qu'elle est en revanche partiellement intelligible par ce qu'on pourrait appeler l'univers de la fiction.

« La fiction est l'élément vital de la phénoménologie »

Le terme de fiction est extrêmement important dans la phénoménologie de Husserl. On connaît la phrase célèbre de Husserl dans *Ideen* I (le livre que Ricœur a traduit) : « La ‘fiction' constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques » (§ 70). Ricœur a exploré d'un bout à l'autre de son œuvre ce filon ; pour lui, la fiction n'est pas tant le contraire du réel que ce qui nous permet de nous représenter autrement la réalité. La fiction n'est pas le rêve ou le délire, ou encore l'imagination décousue ; la fiction est une façon pour l'homme de faire varier la représentation de lui-même, de la mettre à l'épreuve dans d'autres contextes que celui de sa propre subjectivité.

Un récit de fiction, un roman par exemple, nous fait mieux comprendre qui nous sommes qu'une introspection, ou, à l'inverse, qu'une science des rapports entre l'esprit et le corps qui, s'il en existait une, nous montrerait comment le cerveau secrète la pensée comme le foie la bile. Ricœur, qui ne rejette rien, ne repousserait pas l'aide de telles sciences (comme le montre son dialogue avec le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux, dans *La Nature*

et la Règle, en 1998), mais il pense que la réalité humaine ne peut pas être connue comme on connaît un objet matériel, que l'intentionnalité est le propre de la conscience, mais que, plus que connue, elle peut être figurée dans des œuvres de fiction.

C'est la raison pour laquelle, pour Ricœur, étudier les œuvres littéraires n'est pas faire de la littérature ou de la théorie littéraire, mais bien plutôt voir comment les personnages, les intrigues, les récits, nous apprennent bien plus sur nous-mêmes que le regard direct que nous portons aussi sur notre personne et dont la possibilité même lui paraît douteuse. Il faut penser la culture comme un difficile mais nécessaire apprentissage de notre identité, et non comme un luxe d'oisifs.

Il y a depuis le début chez Ricœur cette belle idée que la vie humaine ne prend d'unité et de sens qu'à travers le récit qui en est fait. « Pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le *raconter* » : cette phrase de Sartre dans *La Nausée* résume parfaitement (mais en un sens seulement) la théorie complexe que Ricœur élabore de l'identité narrative.

Au fond, une vie, c'est quelque chose que l'on peut mettre en intrigue, dont on peut enchaîner et dérouler les péripéties comme au théâtre. Ricœur utilise et approfondit une idée forte d'Aristote : que l'on comprend mieux ses passions et ses émotions quand on les voit représentées sur le théâtre car le spectacle produit sur l'âme un effet « cathartique », ce qui signifie qu'il “purge” l'individu de ses passions en les accomplissant fictivement. On est renvoyés à la célèbre théorie aristotélicienne de la catharsis, qui fait pendant à la *mimesis*. La *mimesis*, c'est l'imitation des actions, la catharsis, l'effet que produit cette imitation sur l'âme.

C'est là une idée fondamentale chez Ricœur, que l'homme ne parvient à se connaître lui-même et à s'unifier qu'au travers ce qui lui est donné de voir, à travers le héros tragique, à travers des personnages, à travers les récits, voire des récits mythologiques… L'important est dans la possibilité donnée à l'homme par la *mimesis* de fondre sa vie, ses pensées et ses actions dans le moule d'une intrigue. L'attention portée par Ricœur à la question de l'intrigue, de la mise en intrigue des événements de l'histoire ou seulement d'une vie, de ce qu'il nomme aussi la configuration du récit de fiction (ou du récit historique) souligne le rôle de fil conducteur de cette problématique de la narrativité dans son œuvre, à partir des années 1970-1975 jusqu'à la fin (il meurt en 2005, à 92 ans).

Une phénoménologie de l'imagination

Tentons de préciser davantage ce concept d'intrigue, ou de mise en récit, dans l'œuvre de maturité de Ricœur, qui commence avec ce grand livre assez technique qu'est *La Métaphore vive* (1975), qui se poursuit avec la publication en trois volumes entre 1983 et 1985 de ce que l'on peut tenir pour son *opus magnum*, *Temps et Récit*, et qui s'achève momentanément par cet autre grand livre qu'est *Soi-même comme un autre* (1990).

Ricœur reprend le concept fondamental de fiction à Husserl, en droite ligne. Ni Sartre ni Merleau-Ponty n'ont accordé une attention particulière à ce que Husserl tenait en effet pour « vital ». Si l'on compare les philosophies des trois « héritiers » français de Husserl, il apparaît que la philosophie de Merleau-Ponty est une phénoménologie de la *perception*, et celle de Sartre une philosophie de la *conscience* au sens de néantisation (et de l'imagination comme néantisation ou acte magique, irréalisant). La phénoménologie de Ricœur, surtout au moment où nous nous situons, est clairement une philosophie de l'imagination, mais plus précisément de l'acte d'imaginer ; ni de la perception ni de la conscience, donc, mais de l'imagination et, ultérieurement, de la mémoire.

Ce sont ces deux facultés, l'imagination et la mémoire, bien plus que les facultés dirigées sur le présent, qui ouvrent à l'interrogation philosophique la voie du possible et celle du souvenir, par-delà le « présent vivant », pour parler comme Husserl. Mais il faut prendre garde à ne pas confondre l'imagination transcendantale de Ricœur avec la « folle du logis », comme disait Malebranche, ou « cette maîtresse d'erreur et de fausseté » dont parlait Pascal. L'imagination, chez Ricœur, est d'abord ce qu'en a dit Husserl dans *Ideen* I, c'est-à-dire la possibilité de neutraliser le monde afin de faire varier sa figure et de l'envisager autrement. Husserl appelle cela la « modification de neutralité » de la conscience (§ 111). Cela veut simplement dire qu'en imaginant, nous ne posons pas l'existence (ou la non-existence) de l'objet, que ce soit un Centaure ou un vrai cheval, nous ne faisons que le figurer dans notre esprit. Mais c'est là un acte de la conscience (une « modification », précisément, concept phénoménologique central), et non pas une affection de l'esprit, un vécu passif. Comme chez Descartes (ils ne sont pas mathématiciens pour rien !), l'imagination pour Husserl est une figuration, une présentification de l'objet pensé, c'est donc un acte d'attention au sens fort.

C'est une idée constante chez Ricœur : comprendre, pour un homme, c'est voir une chose comme si elle pouvait être autre, c'est la *voir comme*, qui est une expression que Ricœur affectionne particulièrement, expression extrêmement profonde voulant dire que si la perception est un rapport direct à la chose, le propre de l'imagination active est de voir la chose comme possiblement autre, donc de la faire varier (ce qui n'est pas la nier ou l'irréaliser). C'est ce que l'on appelle en phénoménologie les « variations imaginatives » ; telle est pour Ricœur la vraie méthode philosophique : susciter la variation imaginative.

On touche sans doute là à ce que Ricœur tient pour la capacité inhérente à la réalité humaine : est humain qui figure et configure indéfiniment et inlassablement son expérience dans des œuvres et dans ses actions. Cette expérience n'est jamais homogène ou univoque, toujours susceptible d'acquérir des significations différentes et multiples ; c'est pourquoi l'œuvre de l'imagination consiste dans cet engendrement (plutôt que création) du possible, qui n'est ni le réel ni l'irréel ou l'imaginaire sartrien, mais un réel modifié, configuré autrement que dans le présent de la perception. Plus radicalement encore : sans l'imagination, l'homme ne ferait pas l'expérience d'un temps indéfiniment ouvert et en cela proprement humain, ni temps sidéral ni temps naturel.

La deuxième source de la réflexion ricœurienne sur l'imagination provient paradoxalement du livre de Sartre, *L'Imaginaire*, paru en 1940. Ricœur a fait de très nombreux cours sur cet ouvrage lorsqu'il était professeur à Chicago. Pour Sartre, l'acte d'imaginer est un acte magique : on se donne extrêmement facilement et immédiatement ce qu'on serait incapable de se donner dans la réalité. C'est cela, l'imagination, une sorte de palliatif, un autre monde.

Pour Ricœur, l'imagination reste dans le monde dans lequel nous sommes, qui est pour lui une donnée fondamentale. Le *cogito* ne précède pas le monde, c'est le monde qui précède le *cogito* ; il existe certainement un *cogito* mais il est second, absolument lié au monde dans lequel nous sommes ; nous ne naissons pas à un point zéro ; nous sommes précédés par une tradition, par une culture, nous venons de loin. L'imagination n'est donc pas pour Ricœur une manière de s'absenter du monde, mais une manière de le configurer autrement.

C'est pourquoi Ricœur entreprend la longue odyssée de la conscience imaginante que constitue ce grand livre qu'est *Temps et Récit* en trois volumes. Le problème de cette vaste enquête est de savoir si l'homme peut avoir du temps une intuition spécifique et eidétique ; autrement dit, est-ce que la conscience peut être conscience du temps *lui-même* ? Kant l'a refusé. On ne perçoit pas le temps lui-même. Mais Husserl semble avoir pensé qu'il y avait à travers l'impression originaire une intuition par la conscience du temps lui-même.

Ricœur expose avec profondeur la réflexion sur le temps menée par Aristote, puis saint Augustin, Kant et Husserl (sa méditation ne passe pas encore par Bergson). (Ricœur était un grand professeur d'histoire de la philosophie : dès qu'il s'agit de traiter une question, il en retrace l'histoire conceptuelle dans des cours qui nous rendent transparents les grands systèmes philosophiques.) Il aboutit dans cette recherche à ce qu'il appelle « l'aporétique du temps », c'est-à-dire qu'il constate l'impasse à laquelle aboutissent les systèmes philosophiques qui ont cherché à dire ce qu'est le temps *lui-même*. Inversement, ce qui nous rend le temps intelligible, ce qui nous donne l'expérience et la compréhension du temps humain, c'est la configuration des expériences de la temporalité dans les récits de fiction.

À la faveur de nos expérience imaginaires dans des récits de fiction qui articulent des régimes différents de temporalité, en un mot grâce à la littérature, aux romans, à la poésie, à la fable, nous pouvons (démarche très aristotélicienne) revenir sur nous-mêmes et nous comprendre comme nous avons compris les personnages de romans. Voilà la médiation : il faut passer par l'autre pour revenir à soi, et cet autre est un autre fictif ; c'est Don Quichotte, c'est le héros de *La Recherche du temps perdu* de Proust, c'est le héros de *La Montagne magique* de Thomas Mann… Ricœur traverse les romans de formation, non pas comme un spécialiste de la littérature ou parce qu'il cherche à en expliquer la structure, mais pour montrer comment, en décrivant un personnage ou en racontant une histoire fictive, le romancier ne fait pas que raconter l'histoire fictive de quelqu'un mais touche à la réalité humaine elle-même. De ce point de vue, la lecture d'un roman nous apporte une compréhension réfléchie (au sens optique) de nous-mêmes. Le roman n'est pas de la fuite, ni du divertissement, ni du rêve ; la

lecture est un exercice d'apprentissage et d'assimilation de ce qui nous est de prime abord étranger, une source vive d'enseignements.

Ainsi, l'expérience philosophique du temps ne peut pas être séparée de celle de la lecture des œuvres de fiction. Il ne peut y avoir une intellection pure du temps. Comprendre le temps ne fait qu'un avec nos rencontres avec les fictions narratives, en termes kantiens le récit est une schématisation du temps. Mais on peut aller plus loin encore, avec Ricœur.

L'historien nous fait comprendre une époque comme le romancier nous fait comprendre une vie. Une vie et une époque sont des unités temporelles, avec un début et une fin. Certes, une vie constitue une unité temporelle bien plus courte qu'une époque mais l'historien configure une époque par le récit qu'il en fait, tout comme le romancier configure la vie humaine ou une succession de vies humaines en une unité ; et sans cette unité, il n'y a pas d'intelligence de l'histoire (ni d'une vie).

On voit pourquoi il ne peut exister de philosophie de l'histoire pour Ricœur, ou alors dans un sens qui n'est pas hégélien. L'intelligence de l'histoire est immanente au récit qu'on en fait. C'est à travers le récit de l'histoire que les hommes comprennent ce qu'ils peuvent faire collectivement. La *praxis* individuelle, pour parler comme Sartre, n'est pas d'entrée de jeu « jetée » dans l'histoire. Le récit est bien la porte d'entrée de la compréhension, voire de l'expérience historique. Gardons en mémoire ce parallèle entre l'unité d'une vie, qu'on peut raconter, et l'unité d'une époque, qui est le travail de l'historien. Contre l'idée que l'histoire ne doit pas passer par le récit, qu'elle peut ou doit même s'en émanciper, Ricœur plaide vigoureusement en faveur du récit historique, de la même manière qu'il nous montre, à travers les différents exemples qui constituent une masse considérable de pages, comment un narrateur, le romancier, à travers les personnages, nous permet de nous saisir nous-mêmes *comme si* nous étions les personnages d'une histoire ou d'un roman. *Comme si*, *voir comme* : tels sont les opérateurs de l'imagination. La fiction est essentielle, elle est l'élément vital de la phénoménologie, dit Husserl ; mais pour Ricœur, elle est l'élément vital du rapport à soi.

Soi-même comme un autre, et la question de l'estime de soi

Autre grand livre, qui est l'aboutissement de l'ensemble de l'œuvre de Ricœur : *Soi-même comme un autre,* paru en 1990 et consacré à la question de l'identité. Ricœur tente de répondre à la question de savoir « Qui suis-je ? » et de quelle manière puis-je espérer accéder à la connaissance de moi-même, non pas de façon psychologisante en s'écoutant vivre comme d'autres s'écoutent parler, non pas pour instaurer une relation d'intimité avec soi, mais pour savoir non pas tant qui l'on est que ce que l'on vaut, c'est-à-dire pour parvenir à ce que Ricœur appelle, dans la ligne d'Aristote, Descartes et Kant, « l'estime de soi ».

C'est ce lien entre l'identité et l'estime de soi qui constitue la « cellule mélodique », comme dit Ricœur, de ce grand livre-enquête que l'on peut comparer et opposer à cet autre grand livre qu'est *Le Souci de soi* de Michel Foucault, qui sont d'ailleurs quasi contemporains. Mais précisément, « le souci de soi » pour Ricœur est aussi le souci de l'autre (« *comme un autre* »), et c'est là toute la différence entre les deux approches.

Une application, et non la moindre, de la grande maxime euristique du « voir comme » de cette philosophie de l'imagination : voir le présent comme il pourrait être si l'on avait le courage de le changer (ce qui revient à le voir comme avenir, dans la lumière nouvelle et non encore parvenue à nous de l'avenir), voir un homme déficient comme un homme encore capable, se voir soi-même comme un autre, au double sens de : *comme si* l'on était un autre et *pas plus* qu'un autre. Alors il devient clair que l'on ne peut se comprendre soi-même sans se comprendre aussi comme l'autre que l'on est pour les autres, et sans comprendre l'autre comme soi-même (ou comme le soi qu'il est pour lui-même).

Voilà la règle : pas *plus* qu'un autre mais pas *moins* non plus, car il serait injuste aussi de se haïr soi-même, comme nous enjoint de le faire Pascal et aussi, à sa façon, Emmanuel Levinas. On ne peut pas s'estimer soi-même et se haïr. Mais l'estime de soi n'est pas l'amour de soi : elle procède d'un jugement sur ce que l'on vaut, c'est-à-dire sur cette dimension de l'homme extrêmement importante chez Ricœur qu'est la *capacité.* Un homme est un individu capable : on lui reconnaît la possibilité de faire plus et autre chose que ce qu'il fait actuellement, au sens où Bergson dit que l'esprit tire de soi plus que ce qu'il y a en lui, au sens également où Descartes écrit à la princesse Élisabeth que son esprit est capable de tout. La capacité n'est pas une grandeur mesurable mais l'objet d'une estimation. L'estime de soi est liée à l'estimation de sa propre capacité.

La grande notion que Ricœur développe dans *Soi-même comme un autre* et déjà dans *Temps et Récit* est ainsi, on l'aura compris, celle d'*identité narrative*, concept qu'il reprend d'un certain nombre d'auteurs, notamment anglais, et de théoriciens de la littérature, mais évidemment sous l'éclairage de sa propre pensée.

L'identité *idem*, l'identité *ipse* et l'identité narrative

Depuis John Locke, la question de l'identité personnelle est devenue une question philosophique débattue, en particulier en langue anglaise. L'identité personnelle désigne le fait (car c'en est un) que je me considère comme le même homme tout au long de ma vie malgré les changements visibles de mon corps, malgré la succession continue des idées dans mon esprit, malgré, pour parler comme Husserl, la disparition des maintenant dans le flux continu de conscience.

Pour Ricœur, ce concept demeure abstrait, du moins tant que l'on ne distingue pas la notion de « même » appliqué au soi, de l'adjectif « même » appliqué à des choses individuelles, par exemple un immeuble ou un navire qui sont les mêmes, bien que l'on ait changé toutes les pierres du bâtiment et toutes les planches du célèbre bateau de Thésée. Cette identité est celle que Ricœur appelle, en s'aidant de termes latins, l'identité *idem*, c'est-à-dire l'identité au sens de l'identification, comme dans ces exemples identification d'une forme, qui reste la même en dépit des matériaux différents qui l'assemblent. Pour faciliter la compréhension de cette distinction capitale pour Ricœur, nous dirons que l'identité *idem* est l'identité vue de l'extérieur comme ressemblance parfaite.

Mais précisément, l'identité personnelle n'est pas visible de l'extérieur, comme celle d'une figure ou d'une forme. Le soi ne se reproduit pas à l'identique et ne reste pas le même comme une image ou un tableau. Le moi est une conscience dont l'identité est celle d'un pour-soi et non celle d'un en-soi, pour revenir à Sartre. En tant que phénoménologue, Ricœur ne peut concevoir l'identité personnelle comme on conçoit l'identité d'une chose. Mais pour lui, l'essentiel n'est pas seulement là. Philosophe du sujet plus que philosophe de la conscience, il ne va pas, comme Locke, prendre pour fondement de l'identité personnelle une donnée de la conscience (le

caractère ininterrompu de la conscience de soi) ; par ailleurs, il sait que le pour-soi sartrien est tout juste le contraire d'une identité personnelle en quelque sens qu'on la prenne. Il conserve la notion de l'identité parce qu'il « tient » au sujet, mais il change le sens de *même* qui ne désigne pas l'*idem* mais l'*ipse*.

Ipse est en latin un pronom réfléchi qui veut dire « moi-même ». Être soi-même, ce n'est pas être le même que ce que l'on a été, c'est être toujours capable de répondre de soi : c'est l'attestation, pouvoir témoigner de soi-même devant les autres. Et cette identité n'est pas faite de recouvrements temporels indéfinis, mais plutôt de la reprise de soi par soi, comme s'il fallait perpétuellement renaître à soi-même. Telle est peut-être la seule façon de sauvegarder la permanence du sujet, sans la transposer de celle d'une substance. Ricœur ne dirait pas comme Descartes : « Je suis le même qui pense, qui doute, se souvient, imagine, etc. » (car ce même soi n'est pas un soi-même), il dit : « Je suis moi-même tant que je réponds de moi-même », ce qui est un acte, plus qu'une conscience et un savoir : « Se tenir responsable maintenant, c'est […] accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a fait hier et qui fera demain » (*Soi-même*…, 9e étude). C'est dans la responsabilité éthique que Ricœur voit le sens fort de l'ipséité.

Autre rapprochement possible : l'identité personnelle chez Ricœur est, un peu comme la liberté chez Kant, une détermination seulement transcendantale, la condition de possibilité du devoir chez Kant, de l'attestation de soi ou la responsabilité chez Ricœur (qui, de ce point de vue comme de bien d'autres, est plus kantien qu'husserlien). Du coup, cette identité personnelle doit être incarnée et rendue apparente par une autre forme encore d'identité, qui va pour ainsi dire servir de schème à l'identité personnelle, et c'est l'identité narrative. L'identité narrative n'est pas l'identité d'un être seulement conscient de lui-même, mais celle d'un être qui peut subsumer sa vie sous l'unité de la personne qu'il est.

Et en ce sens, le concept d'identité narrative conjugue les trois grandes directions dans lesquelles l'œuvre de Ricœur s'est orientée : le récit, qui crée l'unité d'une vie du fait de pouvoir la raconter ; l'imagination, qui est le pouvoir de *voir comme*, de configurer sa vie autrement, de la faire varier, de s'imaginer autrement ; et l'éthique, qui est le grand sujet de la réflexion de Ricœur dans ses derniers ouvrages.

L'éthique de Ricœur (1) :
singularité de chacun, relation d'égalité avec d'autres

On l'a dit, Ricœur distingue l'éthique de la morale, même si éthique et morale sont le même mot, l'un en grec et l'autre en latin. Mais, aux yeux de Ricœur, l'éthique, qu'il cherche à développer et qui est d'inspiration aristotélicienne parce qu'elle est téléologique, se distingue de la morale, qui est le devoir comme norme absolue – selon l'admirable formule de Kant, « traiter l'humanité dans ma personne et dans celle d'autrui comme un absolu ou comme une fin en soi ». Ricœur estime que l'universalisation de la norme efface les singularités, alors que l'éthique à laquelle œuvre Ricœur est la prise en considération de la singularité de chacun, du caractère irremplaçable de chaque personne humaine, et non pas de son caractère universel.

C'est pourquoi, au thème du respect, colonne vertébrale de la morale kantienne, Ricœur substitue celui, plus aristotélicien, de l'estime de soi. L'objet de l'éthique est de parvenir à s'estimer soi-même mais comme un autre, c'est-à-dire pas plus et pas moins qu'un autre ; de parvenir à une sorte d'égalité dans la relation humaine qui n'est pas juridique et formelle, mais intentionnelle, pour reprendre le vocabulaire de la phénoménologie.

Il faudrait pouvoir se comprendre soi-même comme quelqu'un qui pourrait échanger le rôle qu'il joue contre un autre qu'il ne joue pas ; m'imaginer comme un autre. Autrement dit, dans cette réversibilité des rôles, dans cet échange imaginaire, mais qui n'est pas une irréalisation des rôles, l'autre est déjà présent en moi-même. Je me considère comme un autre possible ; grâce à la variation imaginative, je me considère comme quelqu'un qui pourrait avoir un autre destin que le mien ; c'est cela, comme le dit Emmanuel Levinas, qui fait la fécondité humaine : être capable d'un autre destin que le sien, pouvoir se représenter aussi bien comme autre que comme ce moi, qui n'est qu'une contingence. Sans cette fenêtre sur le possible ou sur l'« autrement qu'être », nous serions enfermés dans la prison de l'identité, avec sur la porte cette inscription : je suis moi et je ne peux pas être autre chose que moi. Le vrai moi, le soi-même, provient de la capacité à échanger ces rôles tout en restant la même *personne.*

On en arrive de là à une esquisse de théorie très originale et très féconde de la relation entre le moi et l'autre, parce que, sur cette question, on en vient vite aux extrêmes. Soit il y a le moi, et l'autre n'est qu'un instrument :

c'est Hobbes, et, toute révérence gardée, aussi Sartre. Les analyses de la honte, du regard, du conflit, convergent vers l'idée (non discutée) que l'autre me menace, qu'il me « vole » mon être et que l'enfer, c'est les autres. On a encore là l'idée que l'autre est d'abord celui qui entrave ma liberté. D'un autre côté, plus rare, c'est l'autre qui d'une certaine manière prend le pas sur le moi, comme dans l'éthique ou la morale de Levinas que Ricœur connaît très bien, mais finalement qu'il critique de façon assez radicale parce que poser le moi comme supérieur à l'autre et poser l'autre comme supérieur à soi revient au même et ne permet aucune « conciliation », maître mot de l'éthique de Ricœur.

N'y aurait-il pas moyen de tracer entre ces deux extrêmes ce qu'on pourrait appeler une voie moyenne qui serait juste (autre grand mot de la philosophie de Ricœur) parce qu'elle permettrait d'établir entre moi et autrui une relation d'égalité, pas seulement abstraite et juridique, mais induite par le sentiment actif de sollicitude et de similitude ?

L'éthique de Ricœur (2) : de la sollicitude à la similitude

C'est au cœur de *Soi-même comme un autre* que Ricœur développe ces notions qui vont ouvrir un horizon pacifiant dans la pensée de l'éthique.

La sollicitude est proche de la sympathie ou de la bienveillance telles que David Hume en a fait l'analyse. Ricœur estime que l'on devrait revenir à ces notions que les philosophes anglais ont développées et qui sont certes affectives, c'est-à-dire qui ne sont pas des concepts rationnels mais des sentiments, des inclinaisons raisonnables, et non pas impulsives. La sollicitude tient au fait d'être touché par l'autre, notamment souffrant. C'est pourquoi elle est plus importante que l'obéissance au devoir, parce qu'elle manifeste un mouvement vers l'autre, alors que l'obéissance au devoir est une simple obligation. Le devoir peut être exécuté à contrecœur (c'est même à cela qu'il se reconnaît…), alors que la sollicitude est un mouvement de l'âme tout entière, pour parler comme Platon. Elle est, dit Ricœur, une « spontanéité bienveillante » intimement liée à l'estime de soi.

Il est assez curieux d'entendre parler à la fin du XXe siècle de spontanéité bienveillante. Les philosophies du soupçon, comme on les a appelées, ont rendu quasiment impraticables et inaudibles des notions de ce genre. On

doit reconnaître à Ricœur le grand courage philosophique d'avoir osé donner à ces termes de sollicitude, de spontanéité, de similitude, un véritable statut philosophique. Ainsi, la sollicitude consiste finalement dans une égalité entre le fait de recevoir et le fait de donner.

Prenons un exemple extrême. Lorsque celui qui souffre reçoit mon affection et mon aide, il semble y avoir une situation d'inégalité. Mais Ricœur fait observer que s'il y a sympathie vraie, celui qui porte secours à l'autre est affecté par ce que l'autre lui offre en retour, qui est l'expérience de sa faiblesse. On retrouve là le thème initial de la philosophie de Ricœur : la faillibilité, la finitude, la vulnérabilité de notre condition mortelle. Ce que l'autre souffrant m'apprend, c'est que nous sommes, lui et moi, embarqués dans la même réalité où alternent souffrance et capacité, et c'est le même sujet qui reçoit à la fois souffrance et capacité. Celui qui souffre et à qui je porte secours m'apprend donc quelque chose : ce que c'est que souffrir et, réflexivement, ce que c'est que la dignité d'un être qui souffre.

Voilà pourquoi l'éthique de Ricœur prend aujourd'hui de l'ampleur, en particulier avec la philosophie du soin, et pourquoi elle est très originale : elle s'éloigne d'une éthique du conflit ou de la relation agonistique entre les uns et les autres ; elle s'oppose aux déterminismes sociologiques et psychologiques qui ont dominé la scène de la philosophie, avec le thème de l'homme comme simple effet des structures, alors qu'il est un être qui comprend, au double sens du terme, ces structures.

L'éthique de Ricœur (et il est curieux de constater que son originalité est d'avoir légitimé ce que chacun pense ou devrait penser s'il pensait par « soi-même ») réduit considérablement l'altérité de l'autre et l'identité du soi. L'autre est moins autre que ce que l'on en dit et le moi est moins soi que ce que l'on croit. Cette réduction de l'altérité de l'autre et de l'identité du soi permet précisément à l'autre et au soi d'être en relation et de se concilier dans une relation de similitude dont la formule pourrait être : réversibilité des rôles humains ou équivalence des individus sociaux, et insubstituabilité des personnes puisque personne n'est autre que soi-même.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La voie de la conscience n'est donc pas une voie unique. Cette voie ou cette philosophie de la conscience « s'est élargie ou transformée assez pour être capable de tout, et même de ce qui la conteste », dit Merleau-Ponty (*Signes*). Elle n'est donc pas non plus une voie souterraine, car les philosophes dont nous avons traité ont au contraire montré l'exposition de la conscience à ce qui n'est pas elle : le monde des choses et des institutions, le monde des symboles, et ils ont rendu manifeste la résistance à ce que Ricœur appelle « la lutte pour la constitution du monde », qui est propre à la conscience, que ce soit la conscience naturelle ou la conscience « réduite » du philosophe.

Non, rien dans ce que nous avons pu comprendre des philosophes ici présentés ne justifie l'idée d'une coupure entre deux mondes, celui de la conscience ou de la subjectivité, et celui de la science et de l'objectivité. La dualité que nous avons rappelée entre une philosophie de la conscience et une philosophie du concept ne s'est pas présentée à nous comme une nécessaire ou inévitable bifurcation. Sauf à se représenter les concepts comme de petites divinités, un concept n'est jamais autre chose que la forme objectivée d'une conception qui est le « produit naturel » de l'activité de la conscience, pour reprendre une expression chère au grand philosophe Léon Brunschwicg.

Par ailleurs, l'intentionnalité interdit tout retour ou repli sur soi de la conscience, ou l'appel à une faculté spéciale de connaissance distincte de celle de la perception au sens large. Une des idées les plus fortes que nous avons rencontrées dans ce parcours est que la conscience est fondamentalement toujours la même conscience, quel que soit l'objet auquel

elle se rapporte, et c'est pour cette raison précise qu'elle a la capacité de se modifier et de se faire par exemple conscience imageante, conscience qui se souvient… En termes cartésiens, je suis le même qui doute, qui imagine et qui sent. De là, plusieurs philosophies du sujet sont possibles, et même une philosophie qui, comme celle de Sartre, évacue le sujet au profit de la seule conscience. Mais leur point commun est que la conscience n'est pas a priori le lieu de l'illusion ni le produit de forces ou de causes qui la déterminent à agir et à penser sans qu'elle le sache.

*

Posons alors l'hypothèse que le courant philosophique exposé ici peut être unifié par cette idée différemment présente chez chacun des philosophes étudiés : « La philosophie est bien, est toujours, rupture avec l'objectivisme, retour des constructa au vécu, du monde à nous-mêmes », selon les mots de Merleau-Ponty (*Éloge de la philosophie*). Récapitulons les étapes de notre enquête pour montrer de quelle manière chaque philosophe exemplifie une telle position.

1) La critique constante par Husserl de l'objectivisme et du naturalisme (la conscience n'a pas le même mode d'être que celui des choses), la dénonciation de la cécité aux idées, est l'envers de ce qui lui est très tôt apparu comme l'une des tâches vitales de la phénoménologie : reconnaître l'existence d'objets idéaux, aussi bien dans le domaine de la logique que dans celui de la signification et de la perception. L'intuition éidétique (contre l'empirisme et l'abstraction en général) est sans doute l'idée la plus « intellectualiste » de la phénoménologie husserlienne. Que l'*eidos* de rouge puisse être intuitionné sur une chose particulière rouge est impensable dans l'empirisme, que Husserl combat en l'associant au psychologisme. Il est évident, pour Husserl, que la conscience peut se dégager de la particularité et saisir sur l'objet particulier le noyau général ou essentiel. Husserl a beaucoup lu et discuté les analyses de George Berkeley, de John Locke, de David Hume sur les idées générales et l'abstraction. Il a consacré l'une de ses « recherches logiques » à cette question pour lui essentielle : la saisie intuitive de l'essence, sans pour autant verser dans le mysticisme.

En ce sens, la phénoménologie des *Recherches logiques* et des *Ideen* s'inscrit dans la lignée des philosophies rationalistes, qui rejettent le dogme empiriste de la formation du général par abstraction de la particularité, donc

par un acte psychique, et nullement par une opération logique. Cela revient à faire de la conscience une simple surface d'inscription des objets perçus par les sens. L'intentionnalité est le contraire de cette idée empiriste : la conscience ne reçoit pas quelque chose sans se diriger vers elle. La réception est aussi une donation de sens. Il n'y a donc ni catégories ni idées innées, et c'est pourquoi il faut inverser le problème : non pas se demander comment on arrive au général en partant du particulier, mais comprendre qu'il n'y aurait pas de choses particulières s'il n'y avait pas intuition du général ou de l'*eidos*. Telle est l'idée constante de Husserl : les choses singulières se donnent toujours comme des exemplaires de types et on les perçoit selon leur type. Les actes de saisie de la conscience ne sont pas réductibles aux « données sensibles » et aux « lois » de l'association passive.

2) Il n'est sans doute pas utile de revenir sur la thèse unique de *L'Être et le Néant* : la conscience comme pouvoir de néantisation, la critique de la chosification de la conscience, qui soutient la conception de la réalité humaine comme ce qui, par ce pouvoir de néantisation, échappe au déterminisme psychologique (de la causalité des états de conscience) et physique. Cet apport de Sartre à la théorie de la conscience en général n'est pas discutable.

Plus problématique nous est apparue la conséquence de cette dualité entre l'en-soi et le pour-soi : l'affirmation du caractère absolu de la liberté dont on ne voit plus alors à quoi elle peut bien s'opposer, ni résister, car elle est, dit Sartre, sa propre limite. Merleau-Ponty s'est demandé avec raison si une telle conception de la liberté ne revenait pas à en faire une nature et même une nécessité.

3) Merleau-Ponty a mis l'accent sur l'intentionnalité et la signification, sur la relation de sens et de compréhension, opposée à la relation de causalité (conception mécaniste de la relation âme/corps, où celui-ci joue le rôle de cause des états de l'âme), d'où son appel à la *Gestalt* contre une psychologie associationniste et mécaniste, puis à la phénoménologie de Husserl et au primat de la perception, puis à la psychanalyse et à l'ontologie heideggérienne dans ses derniers écrits.

À l'inverse de Sartre, Merleau-Ponty ne coupe pas l'homme du monde des choses parce qu'il comprend ces choses comme des signes ou symboles ; mais l'englobement de l'homme par l'être est différent de la réduction de l'être de l'homme à l'être des choses (chose parmi les choses, la

culture ramenée à la nature, selon les termes bien connus de Lévi-Strauss). Le problème de Merleau-Ponty n'est pas tant celui de la liberté (trop classiquement inscrit dans la philosophie), que celui du sens, de la signification, qui unit de façon indissociable les faces que Sartre distingue et oppose dans un dualisme sans issue pour Merleau-Ponty.

De là vient son intérêt depuis le début de son travail pour le problème de l'union de l'âme et du corps, qui est celui d'un corps qui se fait parlant, voire pensant, et d'un esprit qui se fait chair. C'est alors la dimension du sensible qui passe au premier plan, l'être du sensible (qui est celui de l'homme) n'étant ni celui de l'esprit seul, ni celui du corps seul, mais celui de leur fusion dans une réalité irréductiblement complexe, comme l'union substantielle chez Descartes. Merleau-Ponty s'intéresse donc à « l'attitude naturelle », dans laquelle il aperçoit la source des interrogations à l'état brut, vivantes et non encore théorisées. Au même moment, Lévi-Strauss voit dans la pensée sauvage le contraire de la pensée domestiquée, et dans le caractère « primitif » de la pensée des sauvages l'origine ou le fondement de toute pensée.

4) Le cas de Ricœur est plus compliqué. Certes, il vient de la phénoménologie mais il s'en est peu à peu éloigné, la trouvant finalement « décevante », voyant dans « la décomposition sans fin » de l'analyse un des périls, une conséquence de « cette vaine curiosité qui s'appelle volontiers phénoménologie » (*À l'école de la phénoménologie*, p. 344). Mais il puise son inspiration à de nombreuses sources dans l'histoire de la philosophie, notamment chez Aristote et Kant, auteurs qu'il n'a cessé de commenter et d'expliquer, si bien qu'il n'est pas aisé ni même opportun de séparer sa pensée « propre » des commentaires et interprétations des « géants » de la philosophie, ou en termes sartriens, ce qu'il fait de ce qui l'a fait.

Des auteurs ici abordés, Ricœur est le philosophe qui a le moins cherché à violenter le sens commun, que ce soit comme Sartre par des formulations provocatrices, ou comme Husserl et Merleau-Ponty par des recherches qui semblent par leur nature même destinées à demeurer obscures. On peut même dire que Ricœur a toujours cherché à garder le contact avec l'expérience concrète, comme le montre déjà sa *Philosophie de la volonté*. Il prend l'homme tel que l'homme du commun se considère lui-même. On ne trouve pas dans son œuvre des concepts transcendants comme celui de Visage chez Emmanuel Levinas ou de Vie chez Michel Henry, qui ne sont absolument pas présentifiés par des phénomènes si bien que l'on est en droit

de se demander si nous sommes encore dans la phénoménologie après ce « tournant théologique » (Dominique Janicaud). Ricœur a voulu se tenir dans les limites de la réflexion philosophique et ne pas recourir, sous prétexte de l'inapparence des principes invoqués (l'inaccessibilité du visage d'autrui, l'intériorité absolue de la vie qui s'affecte elle-même), à des absolus qui dépassent l'expérience possible et semblent de nature religieuse plus que philosophique. C'est là un grand mérite.

D'autres philosophes issus de la phénoménologie ont suivi une autre voie, dans le sillage direct des *Recherches logiques*, comme Jean-Toussaint Desanti ou, dans une perspective plus marxiste, le philosophe vietnamien Tran-duc-Tao. L'entreprise de Desanti, difficile à suivre en raison de la haute conceptualité de ses analyses, est à nos yeux l'un des plus féconds investissements de la méthode phénoménologique et des concepts théoriques de Husserl dans le domaine des objets idéaux et formels : remonter des actes et des enchaînements opératoires d'une théorie mathématique déjà constituée jusqu'aux « idéalités mathématiques » qui en constituent la structure d'horizon. Desanti a recouru par la suite à cette même méthode phénoménologique pour décrire la genèse de la conscience du temps, et aussi la relation entre la subjectivité et la contrainte des événements ou des phénomènes historiques. Nous ne pouvons qu'indiquer (et saluer) cette autre et plus rigoureuse voie phénoménologique.

*

Malgré les différences d'orientation et même de signification, il y a comme un axe philosophique entre l'affirmation cartésienne : « l'âme pense toujours », la proposition kantienne : « le Je pense doit pouvoir accompagner nos représentations », et le point de départ de la phénoménologie husserlienne : « toute conscience est conscience de quelque chose ».

Dans ces trois formules célèbres, la subjectivité est origine ou principe de tout ce qui peut se présenter aux sens comme à l'entendement ; subjectivité qui n'est pas celle d'un sujet particulier, bien sûr, et dont le sens est presque plus saisissable par opposition à ce qui est perçu, conçu, imaginé, senti ou souvenu, que l'on désigne non sans raison comme l'objet de la pensée.

La subjectivité, c'est précisément ce qui ne peut pas être aperçu comme une chose dans le monde parce qu'elle est ce qui aperçoit, ce pour qui il y a

un monde et des choses distinctes les unes des autres, et différentes d'elle-même qui n'est nulle part, ou qui est rapport ou relation avec toutes les choses, ce que le terme de conscience signifie exactement.

Par son corps, le sujet est quelque part, ici et non là, par lui il se trouve situé dans l'espace objectif. Mais la pensée ou conscience rayonne, comme dirait Bergson, très au-delà du lieu où se trouve le sujet. C'est ce que Sartre a admirablement vu et approfondi comme aucun philosophe avant lui. La conscience n'est pas un en-soi, quelque chose de refermé sur soi, comme le sont les choses extérieures. La conscience est « là » où se trouve l'objet visé. Ce qui revient à dire que le « là » ne convient pas à la définir, bien qu'on ne puisse parler autrement. Lorsqu'il s'agit de la subjectivité, les mots nous manquent, dit Husserl. Sans doute parce que les mots sont faits pour désigner des choses et que la subjectivité n'est pas une chose, que rien de ce qui s'applique au concept de chose ne peut aussi s'appliquer à elle.

La subjectivité est Protée, dit très bien Merleau-Ponty. L'âme est toutes les choses, disait Aristote. À la différence de la philosophie bergsonienne (avec laquelle elle a beaucoup de points communs), la phénoménologie n'érige pas un mur entre la durée et l'espace, symbole de l'extériorité. La connaissance est l'essence de la conscience ; elle n'est pas le fait d'un entendement qui procède par concepts par opposition à la conscience qui toucherait du doigt le concret, le réel, la durée elle-même. Il n'y a d'autre façon de connaître que percevoir. L'intuition éidétique n'a rien de mystique, elle est la conscience de généralité que nous avons tous en percevant une chose singulière.

Comme chez Kant (et chez Descartes), s'il y a une différence d'orientation entre l'expérience externe et l'expérience interne, il n'y a pas de différence fondamentale dans le mode d'appréhension des objets du sens externe et du sens interne. Ce mode est celui de la perception, contact à distance de la conscience et des objets, y compris les objets du sens interne. Même Merleau-Ponty, le philosophe sans doute le plus proche de Bergson, n'a pas distingué une connaissance qui se ferait par concepts et une autre qui procéderait par intuition. Pour aucun des penseurs présentés ici, connaître ne peut être autre chose qu'un rapport intentionnel de la conscience à son objet, ce ne peut être une fusion ou une interpénétration. La subjectivité ne se dissout jamais complètement dans l'objet, elle garde toujours son « quant à soi ».

Cette capacité naturelle (mais le plus souvent ignorée dans l'attitude naturelle) à se retirer du spectacle des choses et à en devenir le spectateur fait que par le terme de subjectivité, on entend un pouvoir, une attitude, une position dans le monde, et non une identité cachée. La voie de la conscience ouverte par la phénoménologie husserlienne n'est donc nullement une entreprise de repli de la subjectivité sur elle-même, de son enfermement dans la « prison de la conscience ».

*

Il nous a paru possible, à plusieurs reprises, de rapprocher cette philosophie phénoménologique de ce « grand rationalisme » (Merleau-Ponty) que nous avons présenté dans notre précédent volume de cette *Histoire personnelle de la philosophie*, intitulé *La voie des idées*, parce qu'il ouvrait et éclairait un domaine jusque-là seulement virtuellement et fragmentairement reconnu dans la pensée des philosophes, celui de la subjectivité. C'est précisément ce domaine que les contemporains ont voulu soustraire à l'empire, pour ne pas dire à l'impérialisme, des déterminismes de toutes natures qui ont déferlé sur la pensée depuis le positivisme comtien jusqu'au structuralisme des sciences humaines et aujourd'hui aux “neurosciences”.

Les philosophes étudiés ici ne sont donc pas des liquidateurs de ce grand rationalisme. Ils n'ont certes pas cherché à faire de la métaphysique une science, et en cela au moins ils ont rompu avec la forme du système philosophique, mais ils ont repris et considérablement approfondi le domaine de l'âme, dans la ligne de Descartes et de ses successeurs. Certains, comme Merleau-Ponty et Ricœur, sont plus pascaliens que cartésiens, d'autres comme Husserl et Sartre sont plus cartésiens, mais tous ont œuvré, chacun par un biais propre, à l'élucidation de ce que Descartes appelle l'âme, ou *res cogitans*.

Mais l'âme – c'est sa richesse – ne se présente jamais comme une chose aussi déterminée que la chose matérielle. Elle se présente pour Husserl comme subjectivité transcendantale, chez Sartre comme pour-soi puis *praxis*, peut-être comme chair chez le dernier Merleau-Ponty, et comme soi-même ou ipséité chez Ricœur. Nous avons souligné les différences et les oppositions entre ces penseurs sur la grande question de l'être de la conscience ou de la subjectivité. Mais si « la phénoménologie n'est rien de

plus que la prise de conscience par soi-même de la subjectivité transcendantale » (*Logique formelle et transcendantale*, § 104), on peut nommer phénoménologiques tous les efforts des grands penseurs de notre temps pour rendre manifeste un aspect de cette subjectivité aux visages multiples.

Cela va de soi pour les philosophes qui se sont explicitement déclarés phénoménologues, comme Emmanuel Levinas et Michel Henry, l'un et l'autre cherchant à briser le primat husserlien de l'intentionnalité pour reconnaître l'essence de la subjectivité comme accueil à l'altérité de l'autre, ou comme auto-affection de la Vie. À propos de ces critiques, Rudolph Bernet fait l'hypothèse d'une « fascination – caractéristique de la phénoménologie française toute entière – pour une forme de la subjectivité qui se situerait en deça ou en-dessous du sujet cartésien », alors que, comme il le dit bien aussi, « la vie transcendantale, qu'elle soit théorique, axiologique ou pratique, consiste toujours pour Husserl à “prendre position”, son intentionnalité est toujours d'essence “doxique” (*La vie du sujet*, p. 300 et 306). » Mais ces orientations divergentes ne doivent pas être considérées comme l'état final de la question, sinon ce ne serait pas *une* question, la même depuis Descartes, qui demeure bien celle de la subjectivité. Comme l'a bien dit Merleau-Ponty, « de Montaigne à Kant et au-delà, c'est du même être-sujet qu'il est question » (*Signes*).

On peut même se demander si les assauts répétés depuis le milieu du XIXe siècle jusqu'aujourd'hui des différentes sortes de déterminisme (sociologique, psychologique, économique, historique) ne sont pas des réactions à la découverte par les philosophes modernes de la subjectivité « qui est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse » (*id*.). C'est pourquoi il ne nous semble pas que la ligne de fracture de la philosophie contemporaine soit : phénoménologie ou non-phénoménologie, mais plutôt celle qui passe entre ceux qui cherchent par des voies diverses à élucider l'être de la subjectivité, c'est-à-dire ce que nous sommes en tant qu'êtres pensants, et ceux qui font mine de l'ignorer ou de le réduire à l'être des choses. De ce point de vue, deux œuvres aussi considérables et explicitement non phénoménologiques que celles de Michel Foucault et de Gilles Deleuze ont ouvert des voies d'accès à des formes de subjectivation irréductibles à celles que nous avons rencontrées dans notre parcours, car ce sont des formes historiques chez l'un ou des formes dynamiques chez l'autre, et non des formes d'identification. Ces sont

des formes qui résistent à la phénoménologie, au sens où, comme l'écrit Foucault : « Ce que nous croyons voir si clairement en nous et avec une telle transparence nous est donné en fait à travers des techniques de déchiffrement laborieusement construites à travers l'histoire » (*Dire vrai sur soi-même*).

Mais ce long détour par l'étude des formes historiques dans lesquelles un sujet se constitue chaque fois de façon différente met aussi en évidence la constance de la problématisation du rapport à soi et nous ramène à ce que l'analyse phénoménologique a peut-être seule le pouvoir de montrer : la structure eidétique de ce qui se donne à la conscience comme étant telle ou telle chose, lui apparaissant de telle ou telle manière, combinant ainsi la pluralité des modes de donation de la chose avec l'invariance eidétique.

C'est à une phénoménologie élargie, propre à intégrer des formations de sens qui n'ont pas été constituées par une conscience mais dans lesquelles la conscience peut reconnaître ou « déchiffrer » son être en situation, que nous conduisent les recherches les plus actuelles sur les différentes manières d'être soi, ou de se connaître comme soi. Et c'est bien comme élargissement du champ de l'analyse de la subjectivité, et même comme effacement des frontières entre les écoles de pensée, et non par les termes beaucoup trop spectaculaires de mort et de renaissance du sujet, qu'il faut comprendre le dépassement de la phénoménologie par ces nouvelles recherches sur la subjectivité.

Mais la philosophie n'est-elle pas depuis le début de son aventure un effort perpétuel de dépassement des résultats acquis, dont la valeur tient précisément à la possibilité de les remettre en question, ce qui ne veut pas dire de les réfuter mais de les confronter à des expériences toujours nouvelles ? N'est-elle pas ce travail d'élucidation indéfiniment poursuivi : rendre plus clair ce qui est obscur, amener l'expérience pure et encore muette à l'expression pure de son sens, comme l'a si bien dit Husserl, définissant parfaitement la tâche de la phénoménologie telle qu'il l'a conçue, comme une exigence radicale de clarification, réalisant en cela l'aspiration profonde de toute philosophie ?

*

À Léon Chestov qui lui disait que la philosophie était « une lutte, la lutte suprême », Husserl répondit d'un ton tranchant : « *Nein, Philosophie ist*

Besinnung » (« Non, la philosophie est méditation »).

CHRONOLOGIE

HUSSERL
L'Idée de la phénoménologie, 1907
Idées directrices pour une phénoménologie, 1913
Méditations cartésiennes, 1929
Logique formelle et logique transcendantale, 1929
La Crise des sciences européennes, 1936

SARTRE
La Transcendance de l'ego, 1936
L'Imaginaire, 1940
L'Être et le Néant, 1943
Critique de la raison dialectique, 1960
Situations philosophiques, 1990

MERLEAU-PONTY
La Structure du comportement, 1942
Phénoménologie de la perception, 1945
Éloge de la philosophie, 1960
Signes, 1960
L'Œil et l'Esprit, 1965

RICŒUR
Philosophie de la volonté, 2 vol. 1950, 1960
Du texte à l'action, 1986
Temps et Récit, 3 vol. 1983-1985

Soi-même comme un autre, 1990
La Mémoire, l'histoire, l'oubli, 2000

Index

TABLE



www.puf.com